MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80119-11

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

TILGHER, ADRIANO

TITLE:

TEORIA DEL PRAGMATISMO...

PLACE:

MILANO

DATE:

1915

Master Negative #
91-80119-11

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

149.9
T456

Tilgher, Adriano, 1887-1941.
Teoria del pragmatismo trascendentale, dottrina della conoscenza e della volontà. Milano, Bocca, 1915.
v, 384 p. 20½ cm.

Nota bibliografica, pref. p. [7]

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 MM REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/1/91 INITIALS S.M
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

P.B.S.M.
236

A. TILGHER

Pragmatismo
Trascendentale

149.9
T 456

BOCCA
EDITORI

PICCOLA
BIBLIOTECA
DI SCIENZE
MODERNE

TILGHER A.

PRAGMATISMO TRASCENDENTALE

149.9 T456

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned or renewed at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.

ADRIANO TILGHER

TEORIA DEL PRAGMATISMO TRASCENDENTALE

PICC.LA BIBL.CA DI SCIENZE MODERNE
N° 236 FRATELLI BOCCA EDITORI

ADRIANO TILGHER

TEORIA
DEL
PRAGMATISMO TRASCENDENTALE
DOTTRINA DELLA CONOSCENZA
E
DELLA VOLONTÀ

MILANO - TORINO - ROMA
FRATELLI BOCCA, EDITORI

Dep. Gen. per la Sicilia : Orazio Fiorenza — Palermo
Dep. per Napoli e Provincia :
Società editrice « Dante Alighieri » (Albrighi Segati e C.) — Napoli

1915

25-633
Replace

149.9
T456

RECANATI, PREM. STAB. TIP. RINALDO SIMBOLI

PREFAZIONE

Questo volume si propone di esporre e difendere una nuova concezione del mondo e della vita, che in esso è chiamata col nome di pragmatismo trascendentale.

Secondo il pragmatismo trascendentale, *l' essere è nient' altro che la sensazione, l' immagine, la rappresentazione qualificata esistente da un atto assolutamente libero ed incondizionato dello spirito umano; è nient' altro che il giudizio esistenziale, la conoscenza, il sapere, la scienza; sì che per esso tra essere e conoscere v' è coincidenza piena e completa* (idealismo assoluto).

Ma per il pragmatismo trascendentale *il conoscere, il sapere, la scienza, e quindi l' essere, che con essa fa tutt' una cosa, non è un dato ultimo e inesplicabile, ma ha il suo principio, la sua ragione, la sua condizione fuori di sè, nell' atto con cui lo spirito si pone come astrazione assoluta da ogni dato empirico, come volere puro non legato a nessuna immagine contingente e particolare, come dovere che non è, ma dev' essere, e che si pone nell' essere con un atto di assoluta autoposizione ed autoaffermazione. Per esso, la scienza non è principio a sè stessa, bensì ha il suo principio nel volere* (pragmatismo), *non già nel volere empirico, immediato, utilitario* (pragmatismo volgare), *ma nel volere puro o dovere morale* (pragmatismo trascendentale).

Per questa via soltanto l' autore crede possibile conciliare dialetticamente i dissidii e le antinomie di essere e conoscere, di reale e ideale, di natura e spirito, di esperienza e metafisica, di storia e filosofia, di necessità e libertà, di scienza e moralità, dissidii ed antinomie che tormentarono sempre, ed ancor oggi tormentano, il pensiero filosofico, ansioso di conquistare l' unità intima e profonda delle cose, di giungere a quella radice ascosa, in cui posano e da cui, insieme, germinano tutte le opposizioni.

Enunciando e difendendo la tesi del pragmatismo trascendentale, *l' autore ha inteso innestare sul tronco illustre dell'* idealismo trascendentale, *che va da Kant ad Hegel, e che tende con sforzo sublime e chiaramente consapevole di pensiero a risolvere l' essere nel conoscere, il verde ramo della filosofia contemporanea, che per molteplici vie, e spesso senza averne chiara coscienza, tende a dedurre il conoscere dal volere. Il lettore giudicherà se questo tentativo di sintesi, storica e filosofica insieme, sia felicemente riuscito all' autore del libro.*

Benchè scritti in tempi e luoghi diversi, pure i saggi raccolti in questo volume mirano tutti, direttamente o indirettamente, a dimostrare la tesi che abbiamo chiamata del pragmatismo trascendentale, *tesi che, naturalmente, raggiunge la sua più chiara e conscia e matura espressione nei saggi di più recente fattura, che sono gli ultimi due, specialmente nel penultimo, che dà titolo al volume.*

L' attento lettore troverà, dunque, diversità tra i varii saggi del volume, diversità che, peraltro, non sono quelle di un pensiero, che oscilli indeciso tra varie posizioni ideali, senza decidersi risolutamente

nè per l' una, nè per l' altra di esse, bensì quelle di un pensiero, che approfondisce sempre maggiormente il punto di vista nel quale si è collocato, e che, pure sforzandosi di non perdere nulla delle conquiste fatte precedentemente, cerca continuamente di risolverle e superarle come momenti in sintesi sempre più profonde e comprensive.

Non, dunque, per ripetere la frase stupenda del Fichte (Die Anweisung zum seligen Leben, Vorrede), *la veduta filosofica, esposta nei saggi raccolti in questo volume, è essa stessa andata mutando, sebbene, certo, essa abbia mutato qualche cosa nell' autore di questo libro, distruggendo in lui (man mano che veniva sempre maggiormente approfondendo e conquistando sè stessa) tutto ciò che poteva opporsi al perfetto possesso ed alla piena comprensione di essa.*

Pubblicando questo libro, l'autore non ha l'assurda pretesa di aver detto l' ultima parola in filosofia, nè per gli altri, nè, tanto meno, per sè stesso. Ma poichè non manca oggi in Italia qualcuno insensato abbastanza per coltivare sul serio sì sciocca pretesa, sarà bene ch' egli legga e mediti con attenzione le seguenti auree parole dell' immortale Federico Guglielmo Schelling, con le quali mi piace por fine alla breve prefazione: " L' autore non ha mai voluto, col fondare una setta, privare gli altri, meno che mai sè stesso, di quella libertà di ricerca, nella quale si è dichiarato e si dichiarerà sempre compreso " (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, SW, VII, *p. 410*, n).

Roma, 31 gennaio 1915

ADRIANO TILGHER

NOTA BIBLIOGRAFICA

Degli scritti che fan parte del presente volume, i *Lineamenti di estetica e di logica* furono pubblicati, col titolo di *Lineamenti di estetica*, ne *La Nuova Cultura* (Torino, Bocca), anno I, nn. 2-3 (febbraio e marzo 1913); la *Teoria della critica d'arte, ibid.*, n. 8 (agosto 1913); *Spirito e Materia*, sotto forma di recensione, *ibid.*, n. 7 (luglio 1913); *Deduzione della Legge e del Diritto, ibid.*, n. 10 (ottobre 1913); *Senso e Intelletto*, sotto forma di recensione, *ibid.*, n. 5 (maggio 1913). *Immagine e sentimento nell' opera d' arte* fu pubblicato nella *Rivista di Filosofia* (Genova, Formiggini), anno V, nn. 2-3 (aprile-agosto 1913). L'*Analisi dei concetti di delitto e di pena* fu pubblicata in *Il Rinnovamento* (Milano), anno III, n. 3 (maggio-giugno 1909). *La Volontà e le Passioni* fu pubblicato, col titolo *La Volontà è il Bene*, ne *La Cultura* (Roma-Bari, Laterza), anno XXXI, n. 14 (15 luglio 1912). *Etica e Gnoseologia* risulta dalla fusione e rielaborazione di tre scritti, dei quali il primo, col titolo *Lineamenti di Etica*, fu pubblicato nella *Rivista di Filosofia*, anno VI, n. 1 (gennaio-febbraio 1914); il secondo, col titolo *Il concetto della storia e della conoscenza nell' idealismo italiano contemporaneo*, fu pubblicato in *Il Conciliatore* (Torino, Bocca), anno I, n. 1 (gennaio-marzo 1914); il terzo, col titolo *Il problema della conoscenza nelle varie direzioni della filosofia contemporanea, ibid.*, n. 2 (aprile-giugno 1914). Il *Discorso sul metodo e sul cominciamento della filosofia* fu pubblicato, sotto forma di recensione, in *Il Conciliatore*, anno I, nn. 3-4 (luglio-dicembre 1914). Tutti questi saggi sono stati rimaneggiati e ritoccati nella forma per la ristampa, ma non sostanzialmente modificati.

LINEAMENTI

DI ESTETICA E DI LOGICA

1. — Che significa la parola " conoscenza "? Ogni conoscenza è giudizio, cioè connessione di due rappresentazioni, per cui l'una è predicata dell'altra o affermativamente o negativamente. — Date due rappresentazioni connesse in un giudizio, sono possibili due casi soltanto: esse sono o eguali o diverse; l'una (predicato) o è compresa o non è compresa nell'altra (soggetto). Nel primo caso, il giudizio *A è B* nasce dalla decomposizione della rappresentazione data A: per esso si cava fuori da questa ciò che già vi era incluso; e il giudizio è analitico. Nel secondo caso, il giudizio *A è B* non nasce dalla decomposizione della rappresentazione A, ma dalla connessione di due rappresentazioni diverse, A e B: e però non è analitico, ma sintetico. Tutti i giudizii sono o analitici o sintetici: i primi non estendono la rappresentazione, ma la chiarificano, poichè determinano e distinguono meglio la stessa rappresentazione (A); i secondi estendono la rappresentazione, poichè connettono più rappresentazioni, e nel predicato (B) aggiungono al soggetto (A) qualcosa

prima non contenuto nella rappresentazione di questo. Poichè conoscenza vera (o conoscenza, senz' altro) è solo quella che estende la rappresentazione, essa è giudizio sintetico. — Ma non ogni giudizio sintetico è conoscenza. Se la connessione di due rappresentazioni diverse vale soltanto in alcuni casi e per alcuni individui, le manca quella necessità ed universalità, che la vera conoscenza richiede. Il vero giudizio conoscitivo dev' essere non solo sintetico, ma valido in tutti i casi e per tutti gl' individui: esso è, dunque, giudizio sintetico universale e necessario (assoluto, o *a priori*), cioè assoluta unificazione di un molteplice rappresentativo.

2. — Noi ora sappiamo che cosa è conoscenza, ma non sappiamo se vi è conoscenza. Ora, è un fatto che noi conosciamo, che conosciamo qualcosa. La conoscenza di conoscer solo qualcosa è già conoscenza. — Lo scettico può negare di conoscer qualcosa, può dire di non conoscer niente, ma le sue parole sono aperta contraddizione, poichè conoscere di non conoscer niente è conoscere, è affermare la conoscenza nell' atto di negarla. — Egli può sospendere l' assenso, e nè affermare, nè negare l' esistenza della conoscenza. Ma, ciò facendo, egli si è già posto il problema della conoscenza e le sue possibili soluzioni; e la sospensione dell' assenso non ha valore per lui, se non in quanto involge in sè la consapevole certezza che essa è l' unico partito ragionevole, che egli possa prendere. Lo scettico che sospende l' assenso non è al di qua del problema della conoscenza, vi è dentro; e quella sospensione,

in quanto è, insieme, affermazione della ragionevolezza di essa, è affermazione della conoscenza. Al di qua del problema della conoscenza è solo la vita muta ed inconsapevole. E la scepsi non è vita muta ed inconsapevole, ma dissolvimento di essa e coscienza di questo dissolvimento. Lo spirito che si propone il problema della conoscenza non può risolverlo che affermativamente. Dunque, v' è conoscenza, vi sono giudizii sintetici *a priori*. — La conoscenza ci si porge, così, come un fatto, di cui bisogna trovare le condizioni; come un immediato, che si deve mediare. E, veramente, ogni riflessione parte da un fatto per risolverlo nelle sue condizioni, ossia in ciò che lo fa; da un immediato, per discioglierne l' immediatezza, cioè per mediarlo. Il solo dato, o fatto, o immediato che sia al mondo non è l' essere, è il conoscere, e non altro che il conoscere. Poichè io posso dubitare di tutto, tranne di dubitare. Dall' immediata consapevolezza del dubbio, da quell' immediato ch' è il conoscere, prende le mosse la ricerca gnoseologica.

3. — Dunque, vi è conoscenza. E che sia conoscenza, lo sappiamo: è giudizio sintetico *a priori*, necessaria ed universale identificazione del molteplice. Ora, dobbiamo trovare le condizioni, che rendono possibile questa universale e necessaria identificazione. Come tale, essa importa che vi sia un molteplice rappresentativo, e che sia unificato. Non è, perciò, concepibile che, date le singole rappresentazioni, che formano il molteplice della conoscenza, lo spirito coincida completamente con

la rappresentazione A; poi, scomparsa questa, con la rappresentazione B; poi, scomparsa questa, con la rappresentazione C; e così via. Lo spirito sarebbe allora, volta per volta, ognuna di queste rappresentazioni: prima la prima, poi la seconda, poi la terza, e così via. È chiaro che in questa ipotesi non si avrebbe unificazione del molteplice, per la semplice ragione che non si avrebbe neppure un molteplice. Nel primo momento, lo spirito sarebbe A; nel secondo, B; nel terzo, C; ma questi momenti appaiono primo, secondo e terzo a noi, che li abbiamo tutti presenti alla mente, ma tali non apparirebbero allo spirito coincidente immediatamente con ciascuno di essi. Egli sarebbe a volta a volta freddo, caldo, duro, pesante, sapido, odoroso, sonoro, colorato; a volta a volta coinciderebbe in tutto con la singola rappresentazione, e sarebbe totalmente fuori del tempo e dello spazio, perchè tempo e spazio sono relazioni, cioè molteplicità posta come tale, e per ciò stesso unificata. In questo stato ogni conoscenza sarebbe impossibile. E pure la conoscenza è un fatto, e, come tale esige e pone le condizioni della sua possibilità.

4. — La conoscenza è unificazione assoluta (= necessaria ed universale) del molteplice. Il molteplice, dunque, dev' essere posto ed unificato. In quanto molteplice, i suoi momenti, A, B, C, sono l'uno fuori dell'altro, l'uno esclusivo dell'altro, l'uno impenetrabile all'altro. E pure, la conoscenza è impossibile se l'uno non rientra nell'altro, se l'uno non è incluso nell'altro, se l'uno non si fa penetrare dall'altro. Condizione necessaria ed universale della

conoscenza assoluta è, dunque, che lo spirito percorra uno per uno i momenti del molteplice, non fermandosi mai a coincidere assolutamente con ciascuno di essi, ma in modo che, passando dall'uno all'altro, riconosca nel momento superato sè come quello stesso spirito che se ne è distaccato. Il secondo momento non è, dunque, solo secondo, perchè allora sarebbe non secondo, ma primo, anzi nè primo, nè secondo, essendo fuori del tempo e dello spazio; ma è secondo, in quanto, in pari tempo, posizione del secondo e del primo. Questo non è scomparso, nè distrutto: è posto come negato in quanto momento puramente per sè, ma è conservato come elemento organico e necessario di una sintesi, che, senza di esso, non sarebbe possibile. Sì che non è da concepire la cosa come se lo spirito percorresse prima A, poi B, e solo in un terzo momento C riconoscesse in A sè, come lo stesso spirito che è in B. Lo spirito, passando per B, ripassa in pari tempo per A, riconoscendo in A sè stesso, quello stesso sè, che ora passa per B. Il passare per B è, in pari tempo ed in un atto solo, passare per B e ripassare per A: andare che è riandare. C'è qui un atto solo e concreto, che è il passare per B, il quale in tanto è B, in quanto è sintesi di A e B; e però non solo A, nè solo B, nè la loro somma A + B, nè la loro astratta indifferenza A — B o B — A, ma un B che è B ed A, che in tanto è B in quanto è e non è A, e cioè sintesi di A e B. Porre il molteplice come molteplice è, dunque, atto dello spirito, che è, insieme, posizione del molteplice come molteplice, distinto, esteriore e diverso, e posizione di sè come

identico nella molteplicità. Non si può porre A e B senza passare successivamente per essi, senza porli nello spazio e nel tempo, senza distinguerli; ma non si può nemmeno porli come molteplici senza riconoscere che chi passa per essi è uno solo, è lo spirito, che in B è quello stesso spirito che è in A. Molteplicità posta come molteplicità è molteplicità posta come sintesi, è riconoscimento dell' identità dello spirito nella molteplicità dei suoi momenti. Lo spirito che riconosce sè come sè, e cioè pone sè come identico nella molteplicità dei suoi momenti, è lo spirito che pone sè come oggetto di sè, è conoscenza di sè, è autocoscienza, è Io = Io, è Io come assoluta identità di soggetto e oggetto: Io assoluto. La conoscenza assoluta, come assoluta unificazione del molteplice, è, dunque, autocoscienza assoluta, Io = Io.

5. — L' autocoscienza assoluta è sintesi assoluta delle due condizioni dell' assolutezza del sapere: la verità e la certezza. Essa è assoluta certezza, perchè assoluta identità di sè con sè, posizione assoluta di sè come sè, assoluta presenza di sè a sè; e perciò non Io empirico, particolare e contingente, ma Io universale e necessario. — Essa è assoluta oggettività e verità, perchè assoluta compenetrazione dell'oggetto come oggetto, cioè assoluta posizione dell'Io come oggetto di sè. — L'autocoscienza è, dunque, assoluta verità (assoluta oggettività) ed assoluta certezza (assoluta soggettività), perchè posizione assoluta del soggetto come identità del soggetto e dell'oggetto. Essa non è Io puro e semplice, ma Io che si sa come Io, ed in tanto si sa, in quanto pone sè come Io. —

Si segua il nostro ragionamento. La conoscenza assoluta è assoluta unificazione del molteplice. V' è conoscenza assoluta; dunque, v'è assoluta unificazione del molteplice. Un' attività che unifichi il molteplice, e sia nient' altro che quest' atto di unificazione, è conoscenza, ma non conoscenza assoluta. Poichè essa unifica il molteplice, e, unificandolo, si pone come conoscenza, ma non come conoscenza di sè. Essa conosce tutto, tranne sè stessa; e perciò non è conoscenza assoluta. Ora, la conoscenza assoluta esiste; dunque, esistono le condizioni della sua possibilità. — La semplice unificazione del molteplice è conoscenza di tutto, tranne di sè come conoscenza; la conoscenza assoluta sarà, dunque, essenzialmente, conoscenza di sè come conoscenza. Conoscere è unificare il molteplice; conoscere assolutamente è unificare un molteplice, che già di per sè stesso è atto di unificazione, conoscenza, Io. Conoscenza assoluta è, dunque, conoscenza conoscente sè stessa; conoscenza, Io, soggetto-oggetto di sè, Io = Io. L' autocoscienza è, dunque, l'atto per cui l'Io non solo è Io, ma si pone come Io per sè: atto unificante e distinguente insieme, pel quale l' Io distingue sè da sè, sè oggetto da sè soggetto, e riferisce sè a sè, sè oggetto a sè soggetto. Essa è l'identità che conosce sè come identità, l' unificazione che conosce sè come unificazione: è identità che identifica sè stessa, unificazione che unifica sè medesima, e però assoluta identità ed assoluta unificazione. Essa, in una parola, è assoluta relazione e mediazione, che non ha i termini fuori e prima di sè, ma li produce nell'atto stesso di porsi come assoluta relazione, distin-

guendo sè stessa da sè stessa. Essa è il fare che pone sè come fare, il porre che pone sè come porre, l' attività che pone sè come attività; e perciò assoluto fare, porre, agire; assoluta vita, volontà, libertà. L' autocoscienza è, dunque, principio e conseguenza, causa ed effetto di sè medesima, e perciò finalità interna assoluta; in essa, e non fuori di essa, sono le ragioni della sua verità e della sua certezza, del suo essere e del suo essere concepita, e perciò è sostanza; in essa il molteplice è assolutamente unificato, ed è lei stessa, in quanto unità, che nega, cioè unifica, in sè ogni molteplicità, e perciò è universale concreto; il suo termine non è fuori di lei, ma in lei, ed è lei stessa in quanto termine di sè, e perciò è termine interminato di cosa interminata, cioè vera e reale infinità; è atto di opposizione e unione, insieme, di sè da sè, e, come questo atto indivisibile e semplicissimo, che unifica tutto e sè stesso, e da nulla è unificato, è l' assoluto individuo o soggetto, la persona assoluta come attività assoluta, Dio come spirito assoluto.

6. — L' autocoscienza è atto distinguente — unente, per cui l' Io pone sè come oggetto di sè: è il pensiero che pensa sè come pensiero. In questa sintesi distintiva, che è il pensiero del pensiero o conoscenza della conoscenza, facciamo astrazione dal pensiero pensante e dalla conoscenza conoscente, e pensiamo solo il pensiero che è pensato dal pensiero, la conoscenza che è oggetto della conoscenza; e cioè, in quell' atto che è l' Io = Io, pensiamo solo il secondo Io, l' Io come semplice oggetto dell' Io.

Che cosa è in sè il pensiero, o conoscenza, o Io, che nella sintesi dell' autocoscienza è oggetto del pensiero, della conoscenza, dell' Io? Esso è conoscenza, ma conoscenza che non conosce sè, che non è oggetto di sè; è Io che non pone sè come Io, che non è Io per sè; è Io non = Io, dunque Io = Non-Io; è atto di unificazione e d' identificazione, che non unifica ed identifica sè come atto di unificazione e identificazione; è non distinzione di sè da sè e relazione di sè a sè, ma indistinzione di sè da sè ed irrelazione di sè a sè, quindi atto indistinto ed irrelativo; è il porre, il vivere, il volere, l' agire, che non si pongono come tali, che non son tali per sè, che sono, quindi, puro porre, puro vivere, puro volere, puro agire; è non mediazione assoluta, ma estinzione della mediazione, immediazione, cioè attività pura o immediata; è non autocoscienza, ma semplice coscienza. La semplice coscienza è, dunque, l' oggetto puro, la pura materia dell' autocoscienza, dell' assoluto conoscere.

7. — Ponendo in formule il risultato della deduzione, la semplice coscienza è Io = Non-Io; l' autocoscienza, Io = Io. In che rapporto sono fra loro coscienza ed autocoscienza? È l' autocoscienza che pone la coscienza; o la coscienza che pone l' autocoscienza; o ciascuna pone sè indipendentemente dall' altra? — Se la coscienza non è posta dall' autocoscienza, questa, e per essa la conoscenza assoluta, è impossibile. Infatti, se la coscienza ponesse sè stessa, come Io = Non-Io, in virtù di una spontanea ed autonoma energia interiore, in essa lo spirito

adeguerebbe compiutamente sè stesso a sè stesso, il suo essere al suo conoscersi, la sua esistenza alla sua essenza, nè sarebbe possibile trovare in essa quel principio d'intima corrosione e dissoluzione, che la trae fuori di sè, la pone come oggetto di sè, e cioè la nega come coscienza, risolvendola nella sintesi dell'autocoscienza. Se la coscienza, sviluppandosi, porta ineluttabilmente lo spirito a superarsi e negarsi come coscienza, il principio che costituisce questa come tale è da cercarsi fuori di essa, nell'autocoscienza. La conoscenza assoluta è impossibile senza l'autocoscienza; questa, senza la risoluzione della coscienza come tale; questa risoluzione è impossibile, se la coscienza non è posta dall'autocoscienza. Ma il conoscere assoluto esiste; dunque, esiste l'autocoscienza; dunque, è questa che pone e poi risolve in sè la coscienza come tale.

8. — È l'Io = Io che pone l'Io = Non-Io, è la conoscenza assoluta che pone la conoscenza immediata, è l'identità identica per sè che pone la semplice identità. Dunque, l'autocoscienza è anteriore idealmente alla semplice coscienza, e condizione di essa. — Ma l'autocoscienza è impossibile se non è preceduta idealmente dalla semplice coscienza, poichè la conoscenza non può conoscere sè come conoscenza, se non dopo essersi posta come conoscenza pura e semplice, l'Io non può porsi come Io per sè, essere oggetto di sè come Io, se prima non sia stato semplice Io, Io = Non-Io. Dunque, la coscienza è idealmente anteriore all'autocoscienza, e condizione di essa. — Siamo in un circolo: l'autocoscienza è

principio della coscienza, ma ne è anche principiata. La coscienza è principio dell'autocoscienza, ma ne è anche principiata. L'autocoscienza è il Primo, ma è anche l'Ultimo; la coscienza è l'Ultimo, ma è anche il Primo. Perciò il rapporto di coscienza ed autocoscienza non è semplice rapporto causale, in cui l'attività della causa trapassa eguale o sminuita nell'effetto; ma rapporto di reciprocità, in cui la causa è causa solo nell'effetto, e per l'effetto, e contenendo in sè questo come tale; e l'effetto è ciò che fa causa la causa, e però la pone e crea e contiene come tale. Dunque, rapporto non di semplice causalità, ma di mutuo condizionamento, e cioè finalità interiore, in cui il fine crea sè come fine, creando i mezzi del suo realizzarsi. Non è, dunque, l'autocoscienza già formata come autocoscienza che pone la coscienza, ma è l'esigenza dell'autocoscienza, l'autocoscienza come esigenza di sè, di Io = Io, che pone la mera coscienza, l'Io = Non-Io. Ma l'esigenza dell'autocoscienza non è qualcosa che stia senza, fuori e sopra la mera coscienza e l'autocoscienza: essa è il processo stesso di mutuo condizionamento della coscienza e dell'autocoscienza, in quanto attività e slancio di processo. E però essa non è nè la mera coscienza, nè l'assoluta autocoscienza, in quanto costituite e perfette come tali, ma l'identità di entrambe, in quanto processo di mutuo condizionamento; identità che non è mera coincidenza, o indifferenza, o inerenza dei contrarii, ma è la loro identità in quanto attività di posizione e creazione dei contrarii.

9. — L' autocoscienza è l' atto dello spirito, per cui questo conosce sè (Io) come identità di sè e dell' altro da sè, di Io e Non-Io, pone sè (Io) come identità di spirito e natura, e cioè costituisce sè come spirito assoluto, come attività assoluta, come creatore. Ma poichè è la creazione che fa creatore il creatore, lo spirito deve essersi prima (prima ideale) posto come semplice creazione, semplice identità di spirito e natura, di sè e dell' altro da sè, di Io e Non-Io, per potersi poi porre come tale per sè. E però il creare è l' indifferenza del creatore e della creazione, non immobile e astratta indifferenza, ma indifferenza attiva, che pone i contrarii od opposti. Creare, creazione, creatore sono tre momenti di uno sviluppo assoluto. In ognuno di essi lo spirito è tutto quanto come quel momento, e l' assoluta unità dello spirito è lo spirito come unità assoluta di quei momenti. Perciò il movimento circolare ch' è il processo su descritto non viene dal basso, ma dall' alto; è la sintesi, come esigenza di sè, che costituisce sè come sintesi, costituendo i suoi termini: la tesi e l' antitesi. Se chiamiamo attività assoluta (*absoluta*, sciolta da vincoli, libera) l' attività che conosce sè come attività, e cioè attua sè come attività, ed attività pura l' attività che non conosce sè come tale, che non è tale per sè, e cioè si esaurisce immediatamente nel suo prodotto, l' autocoscienza è l' attività assoluta; la coscienza è l' attività pura. La pura materia dell' assoluto conoscere è, dunque, l' attività pura.

10. — L' attività pura è l' attività assolutamente immediata, cioè l' attività per cui l' Io unifica il molteplice e non sa di unificarlo, è identità del molteplice e non sa di esserlo. Unificando il molteplice, l' Io costituisce sè come Io, perchè Io non vuol dir altro che unità o identità del molteplice, cioè relazione. L' atto con cui l' Io pone sè è l' atto medesimo con cui egli unifica il molteplice. Non sono due atti, ma uno solo. Non vi è un' unità, che prima esista per sè come tale, e poi unifichi il molteplice; nè un molteplice che esista come molteplice prima di essere unificato. L' unità si costituisce come unità unificando il molteplice, e costituisce il molteplice come molteplice ponendo sè come unità di esso, e risolvendolo, così, come molteplice. Questa unità non è, dunque, astratta, immobile, indifferente, ma concreta, mobile, attiva: non unità, ma unificazione; non identità, ma identificazione. La relazione non esiste come relazione prima, fuori e senza dei suoi termini, ma pone sè come relazione ponendo i suoi termini. Risolvendo il molteplice in unità, e per ciò stesso ponendolo come molteplice, l' Io pone sè come risoluzione di esso. Ora, il molteplice risoluto in unità è il molteplice, i cui momenti non sono l' uno esclusivo dell' altro, l' uno esteriore ed impenetrabile all' altro, ma l' uno in relazione con l' altro: cioè non più bruto molteplice, ma oggetto. L' oggetto, la cosa, è, dunque, il molteplice come unità e relazione di sè verso sè; ed in quanto, nell' atto di unificare il molteplice, l' Io costituisce questo come molteplice, cioè come uno, e sè come unifica-

zione del molteplice, come Io, questo atto sintetico dell'Io è coincidenza immediata di soggetto e oggetto. Altra cosa è però il costituirsi dell' Io come Io, come risoluzione del molteplice; altra cosa l' aver coscienza di sè come questa risoluzione, cioè risolvere in sè un molteplice, i cui momenti singoli sono l' Io in quanto risoluzione del molteplice. Nel primo caso l' Io si pone, e quindi è, come risoluzione del molteplice, nel secondo, come risoluzione della risoluzione, come risolutore; nel primo è coscienza immediata, nel secondo coscienza della coscienza, o autocoscienza. L' attività pura è, dunque, l' atto concreto, per cui l' Io risolve il molteplice nell' uno, e pone sè come tale risoluzione. Essa è creazione, in un atto solo, di soggetto e oggetto, immediata coincidenza di Io e Non-Io, di spirito e natura. Quest' attività, che abbiamo chiamato a volta a volta coscienza, attività pura, attività immediata, costituzione dell' Io come risoluzione del molteplice, sintesi di soggetto e oggetto, Io = Non-Io, ha, per avventura, un nome nel comune linguaggio degli uomini? Essa ne ha uno, e ben noto: quello di attività artistica o estetica.

11. — L' attività estetica non è, dunque, soltanto attività conoscitiva o teoretica, concepita come sovrapposta all' attività volitiva o pratica e staccata da essa. L' Io non conosce mai se non quello che fa, e nell' atto stesso in cui lo fa. Così, esso non conosce sè come Io, non pone sè come oggetto di sè, non pone sè come Io = Io, se non superando il momento in cui era Io = Non-Io, e ponendosi, quindi creandosi, quindi volendosi e facendosi, non più immediata

risoluzione del molteplice nell' uno, ma identità di sè stesso come risolutore nei varii momenti di risoluzione: non si conosce, quindi, come risolutore, se non ponendosi ed attuandosi come tale. — Così, quando l' Io è attività immediata o artistica, esso non è già conoscenza di un oggetto che esista già bello e fatto al di fuori di lui, ma costituzione immediata dell' oggetto, e, in pari tempo, di sè stesso come soggetto; ed anche qui tanto conosce quanto fa, tanto fa quanto conosce, ed è, come Io, unità inscindibile di fare e conoscere, di volere e sapere, di atto e coscienza, di Io e Non-Io. Appunto perchè l' attività immediata, o artistica, è sintesi di soggetto e oggetto, essa è conoscenza, ma conoscenza che è, in pari tempo, produzione e creazione e costituzione dell' oggetto conosciuto, quindi attività pratica o produttiva. Nè (distinto il conoscere dal fare, e posto che arte e filosofia siano conoscenza e non volontà) l' attività immediata o artistica si distingue dall' attività assoluta o filosofica, perchè la prima conoscerebbe le cose, i fenomeni, gl' individui; e la seconda, le relazioni, i noumeni, gli universali. L' Io, in ciascun momento del suo sviluppo non crea e non conosce mai altro che sè stesso, solo sè stesso, tutto sè stesso. L' attività immediata non è solo una parte dell' Io (conoscenza, e non volontà), e tanto meno parte di quella parte (conoscenza dell' individuale, e non dell' universale): essa è tutto quanto l' Io come attività immediata, l' Io che pone e fa e sa sè stesso come immediata coincidenza di soggetto e oggetto, come semplice unificazione e risoluzione del molteplice, come pura coscienza.

12. — L' attività pura o immediata è, dunque, sintesi immediata di soggetto e oggetto, atto concreto, con cui l' Io, unificando il molteplice, pone sè stesso come unità. Essa ci si svela così come attività essenzialmente oggettiva, cioè costitutrice e creatrice del suo oggetto. L' asserita identità di arte ed intuizione, e d' intuizione ed espressione, o non ha significato, o, se ne ha uno, è appunto questo: che il soggetto non può costituirsi come soggetto, come Io, come spirito, come unità del molteplice, se non nell' atto stesso di unificare il molteplice, ponendolo e, insieme, negandolo come molteplice, cioè unificandolo, creandolo come oggetto. L' artista non si limita già ad intuire puramente e semplicemente una realtà che stia al di fuori di lui, già esistente come realtà, e ad esprimere agli altri questa sua intuizione. Il suo intuire è il suo esprimere, ed il suo esprimere è il suo creare l' oggetto, il suo porre sè stesso come oggetto, il suo alienarsi tutto nell' oggetto, il suo oggettivarsi. L' espressione dell' oggetto è tutt' una cosa con la creazione di esso: esprimere una linea è tracciarla nella mente o sulla carta, e cioè crearla come linea; esprimere una figura è crearla nella mente o sulla tela, crearla e non soltanto vederla; esprimere una melodia è crearla come melodia, come questo o questo accordo di questi o questi suoni così o così costituiti, crearla e non soltanto sentirla. — L' Io è presente tutto quanto ed agisce come totalità nel momento dell' attività immediata: le forme dello spazio e del tempo (non come forme belle e fatte, ma come attività oggettivanti dello spirito, cioè come

attività per le quali soltanto è possibile porre dei termini come esteriori fra loro, come costituenti una molteplicità) e le pure categorie (cioè l' attività del soggetto come soggetto, come unificazione del molteplice, il soggetto come attività unificatrice del molteplice, trasformatrice del molteplice in oggetto) agiscono per intero nell' attività artistica, sono l' Io stesso in quanto attività immediata, in quanto coincidenza di soggetto e oggetto, sono la sintesi viva, palpitante e concreta, ma sintesi che sintetizza e non sa di sintetizzare, che non sintetizza sè come sintesi, che non si pone dinanzi a sè stessa come oggetto di sè stessa. I concetti o categorie e le forme della pura molteplicità (spazio e tempo) sono, quindi, presenti nell' attività immediata, e costituiscono ed esauriscono per intero quella inscindibile unità, ch' è l' attività pura come sintesi immediata di soggetto e oggetto. All' attività pura, o estetica, non mancano già quelle forme (cosa inconcepibile, perchè, mancando quelle, essa si ridurrebbe a uno zero); manca la coscienza che quelle forme (cioè l' attività stessa) assumono di sè, coscienza che è la posizione (e negazione, in uno) dell' attività immediata come tale, cioè non più mera coscienza, ma autocoscienza.

13. — L' attività artistica è l' immediata oggettività (o soggettività, che dir si voglia), è l' immediata creazione dell' oggetto. L' Io qui coincide in tutto e per tutto con la sua creazione, è creazione immediata, creazione come identità immediata di creato e creatore. Nel momento della creazione esso non distacca sè da quella, è quella, nient' altro che quella, ed in

questo senso (non già conosce, ma) è l' assoluto individuale. Non l' individuo, si badi bene, cioè l' Io come persona, come autocoscienza assoluta, ma l' individuale. L' Io come individuale, come atto d' individualizzazione, è l' Io coincidente immediatamente col suo oggetto, l' Io come mera risoluzione del molteplice e posizione dell' oggetto. Se non coincidesse immediatamente con la sua creazione, egli si staccherebbe da essa, la risolverebbe in sè come suo momento particolare e contingente, porrebbe sè come identità delle singole creazioni, costituirebbe sè come attuale ed infinita potenza di creare, non vuota potenza, ma potenza che ha creato e crea attualmente, porrebbe sè come creatore. Ora, lo spirito artistico, in quanto tale, è lo spirito non come creatore, ma come creazione, come coincidenza di sè con l' oggetto. Perciò il mondo dello spirito artistico è il mondo dell' infinito molteplice, che non si sa come tale, e non si pone come uno: l' Io è questo, e poi questo, e poi questo, e così via all' infinito. Esso costituisce sè e l' oggetto unificando il molteplice, ma si esaurisce, in quanto spirito artistico, in questa unificazione. Quando egli riconosce sè come lo stesso Io nella varietà dei suoi atti di risoluzione, l' arte muore e nasce la filosofia, cioè la coscienza che l' Io ha di sè come Io, l' autocoscienza.

14. — Lo spirito artistico è il porre immediato, non già il porre del porre o assoluto porre. Esso è, pertanto, esperienza pura, non nel senso di un' apprensione che esso faccia di un oggetto già costituito come oggetto prima di quest' atto di apprensione, ma

nel senso di un' apprensione, che sia, insieme, posizione e creazione dell' oggetto appreso. Esperienza è creazione. L' arte è pura esperienza, perchè pura creazione, pura attività, che crea e non sa di creare; che crea, ma non dice di sè che crea. Essa non è da confondere con ciò che un tempo si chiamava conoscenza chiara, ma non distinta, percezione, ma non appercezione; con le quali parole s' intendeva porre tra arte e filosofia, tra coscienza ed autocoscienza, una distinzione meramente qualitativa o di gradi, rappresentando quella come grado inferiore di questa; quando la loro è distinzione, non di quantità, nè di qualità soltanto, ma di momenti dello spirito, e la coscienza è per l' autocoscienza il momento dell' assoluta alterità, è lo spirito come altro da sè. — Ove l' attività immediata si consideri soltanto nel suo prodotto, questo è il puro oggetto, la pura esperienza, il bello. Ma il bello è niente fuori dell' attività che lo crea, come è niente il molteplice unificato (l' oggetto) fuori dell' Io che lo unifica, ed unificando pone sè stesso. E solo quando si disconosca l' indole della sintesi immediata, dell' attività pura, come posizione immediata di soggetto e oggetto, l' oggetto si stacca dall' attività che lo crea come oggetto, ed apparisce come esistente di per sè e dotato di certe qualità misteriose, che lo rendono bello, e che sarebbero la misura e proporzione delle parti, la sua determinata grandezza e disposizione, o anche l' unità nella molteplicità, la semplicità nella varietà, l' ordine nella moltitudine, finchè, disperati di poter afferrare con queste astrazioni e metafore la concreta natura del bello, si finisce per riporne l' essenza in un *non so*

che di misterioso, o per rifugiarsi a dirittura nel soprannaturale, nel Dio trascendente, fonte d'ogni bellezza.

15. — L'attività artistica è costituzione dell'oggetto, e, pertanto, esperienza pura, espressione pura, oggettività pura. Ma essa è, in un atto medesimo, costituzione del soggetto, dell'Io, come unificazione del molteplice, ed è, pertanto, pura soggettività. Soggettività pura ed oggettività pura sono, dunque, determinazioni unilaterali dell'attività artistica, la quale è sintesi immediata di soggettività ed oggettività, e però han valore solo in quanto riferite continuamente a quella sintesi, nella quale soltanto acquistano significato e verità. L'attività artistica è, dunque, l'attività, per cui l'Io costituisce sè come personalità pura, come personalità che non conosce sè stessa come tale, perchè coincide immediatamente con la sua contingente espressione. Ora, qual'è la soggettività o personalità o suità (*Ichheit*), che coincide immediatamente con la sua espressione, con la sua manifestazione, con la sua oggettivazione? Qual'è il momento in cui l'Io coincide completamente con la sua azione, col suo stato, ed è questo stato, e non se ne divide, e non se ne spicca, e non se ne distacca, e non se ne allontana, e non lo sente e risolve in sè come particolare e contingente? Questo stato dell'Io, in cui l'Io è niente altro che il suo stato, è totalmente captivo dell'oggetto, e lo costituisce, ma non sa di costituirlo, lo crea, ma non sa di crearlo, ed è annegato nella sua stessa oggettivazione e creazione, ed è fuori di sè, è altro da sè.

è l'altro di sè, è sè come altro, questo stato è il puro porre, il puro agire, il puro volere, che pone, agisce e vuole, e non sa di porre, agire e volere, e, pertanto, è posizione, azione e volizione *tout court*, e non già ponente, agente e volente: è lo spirito come passionalità pura. La pura passionalità, in cui consiste l'attività estetica, non è da distinguere in nessun modo da ciò che prima abbiamo detto pura oggettività, pura esperienza. Essa non è il lato della soggettività di fronte a quello dell'oggettività, poichè l'attività pura è unificazione immediata del molteplice, e, come tale, costituzione immediata e simultanea dell'oggetto e del soggetto.

16. — Nella teorica dell'attività estetica come passionalità pura si risolvono tutte le teoriche dell'arte come emotività, come liricità, come vita, come animazione, come sentimentalità, come personificazione, le quali giustamente chiedevano all'opera d'arte, perchè fosse tale, calore e slancio di vita e sentimento, che non sapevano poi definire con precisione che fosse. Ma il contenuto emotivo dell'arte è, poi, tutta quanta l'attività estetica, ed è l'Io che si pone, si fa, si vuole *tout court*, è la volontà di vivere che si pone come indistinta, immediata, indeterminata. Ora, volontà indistinta, immediata, indeterminata, o volontà pura, è la volontà che si esaurisce tutta nel suo oggetto, che non sa e vuole sè stessa come volontà, e perciò non si pone come volontà, ma come volizione singola, come pura passionalità o emotività o sentimentalità che dir si voglia. Ogni opera d'arte è uno stato d'animo. Ora, lo

stato d' animo *sic et simpliciter* è l' animo che si esaurisce tutto nel suo stato, è l' attività che si esaurisce tutta nel suo oggetto, è il porre che si dissolve tutto in ciò che pone, è l' Io immediatamente coincidente col Non-Io. Non s' intenda la cosa come se lo spirito artistico si limitasse puramente e semplicemente ad intuire, a vedere, ad apprendere la volontà di vivere nella sua indistinzione, ma al di fuori e prima dell' apprensione artistica la volontà di vivere fosse già distinta in volontà e desiderio, volontà reale e volontà irreale, volontà e velleità. Sarebbe questo un errore intellettualistico, che scinderebbe in due l' unità dello spirito, staccherebbe il conoscere dall' essere, il sapere dal fare, il soggetto dall' oggetto, e ridurrebbe l' apprensione estetica ad una percezione confusa di quello che, in realtà, è già distinto in sè. L' apprensione estetica è, insieme, atto pratico: è l' attuarsi dell' Io come coincidenza immediata di Io e Non-Io; è il porsi dello spirito come vita indistinta, indeterminata, indifferenziata, come volontà di vivere che si esaurisce tutta nella volizione singola, nell' oggetto della sua appetizione. Nel momento artistico la volontà di vivere non è solo appresa, ma creata e posta nella sua indistinzione: esso è, perciò, momento, non solo teoretico, ma, insieme, pratico dell' Io, teoria e prassi essendo solo lati astratti di quella sintesi inscindibile che è l' atto dell' Io.

17. — Da ciò quel fascino inesprimibile, quel piacere spesso voluttuoso, e, a volte, spasmodico, che ci procura un' opera d' arte. Gustare un' opera d' arte non è soltanto vedere con gli occhi dell' artista un

oggetto esistente fuori di noi, ed apprenderlo come individuale: è l' individuarsi stesso dello spirito, cioè il porsi dell' Io come vita, non come vita in universale, ma come questa o quella singola manifestazione di vita; è un estendere la nostra esperienza vitale, la nostra attualità di vita; è il vivere immediatamente forme di vita mai prima vissute e gustate. Il piacere dell' opera d' arte non le viene dal di fuori, dallo svolgersi di un' attività pratica, economica o edonistica o sensuale che sia, che accompagni lo svolgersi dell' attività estetica, ed impregni questa di quella dialettica del piacere e del dolore, che ad essa direttamente manca: concezione non accettabile, che romperebbe in due l' unità dello spirito. L' opera d' arte è tutta quanta il piacere che essa procura, cioè la vita che fa vivere a chi la gusta: e godere non è forse la definizione stessa del vivere? vita puramente immediata, esaurientesi per intero nella sua manifestazione singola e contingente, ma vita pur essa. Esaminiamoci per un momento quando gustiamo una opera d' arte: quel gustarla, quel compiacersene non è altro che essere, agire, vivere (quindi godere) immediatamente il personaggio, la situazione, lo stato d' animo, la scena, il paesaggio dell' artista, non già, come si dice, vivere la vita dei personaggi, la loro distinta dalla nostra, ma vivere una vita che non è nè nostra, nè loro, prendendo *nostra* e *loro* come termini di distinzione; è vivere una vita immediata, cioè tale che non distingue sè da sè, e perciò è sè come non-sè, come altro da sè, ma che, pur in questa sua immediatezza, si afferma come vita, come azione, e, quindi, come piacere e gioia. Ma, per quanto

varie possano essere le opere d' arte ed i piaceri che esse ci procurano (o meglio, che esse, come opere d' arte, sono), tutte sono piacere estetico, cioè vita vissuta e goduta nella sua immediatezza, come puro stato d' animo, come passionalità pura.

18. — L' importanza di tali concetti c' induce ad insistervi, a costo di ripeterci. L' opera d' arte è vita, ma qual momento della vita? Vita in universale? Prima di rispondere, vediamo che cosa s' intenda per vita in universale. — La vita, come vita in universale, cioè la vita come universale, non è la semplice collezione delle singole manifestazioni vitali, le quali restano, ognuna per sè, singole, particolari e contingenti, e che tutte insieme, poi, formano un aggregato, un complesso, una totalità, per opera di un intelletto aggregante, messo al di fuori di esse, e che opera con esse come con i fattori di un' addizione. Esse, così, sono aggregate, ma non si aggregano di per sè: l' aggregato, come aggregato, è fuori di ciascuna di loro, ed esiste solo nella mente aggregante; nessuna delle singole manifestazioni vitali supera la sua immediatezza per porsi, essa, come aggregato; nessuna è aggregato per sè. — La vita, come universale, non è nemmeno ciò che le singole manifestazioni vitali, singolarmente prese e considerate, hanno di comune. Essa sarebbe allora l' indifferenza delle singole manifestazioni vitali, le quali, anche qui, sarebbero sottoposte all' opera di un intelletto astraente, che le ha tutte presenti dinanzi a sè, ciascuna già bella e formata nella sua particolarità immediata, e tutte le dissolve nelle loro parti costituenti, ritenendo le comuni, rigettando le diverse. Anche qui le singole manifestazioni vitali restano intatte nella loro singolarità; ognuna è presa di per sè; ognuna è indipendente dalle altre ed esclusiva delle altre; quel che v' è in esse di comune non è il prodotto di un loro spontaneo interno moto di accomunamento, ma in ciascuna di esse esiste già prima del lavoro di astrazione. Il comune viene dopo che le singole manifestazioni si sono compiutamente costituite, ciascheduna per sè, indipendentemente dalle altre; e ne è cavato da un intelletto astraente, che è fuori di esse. Il comune, dunque, non esiste, come comune, che in questo intelletto, e non nelle singole manifestazioni cui si riferisce, e perciò è momento astratto, quindi irreale, dello spirito. Nemmeno esso ci dà la vita come universale concreto, realmente esistente per sè come universale. — La vita come universale non è nemmeno la capacità o facoltà o potestà di vita in generale, che si stacca, sì, dalla singola creazione particolare e contingente, e si pone come potenza di creazione, ma, in quanto tale, è l' universale soltanto possibile o potenziale, l' universale come forza indistinta, da cui germineranno poi i particolari, e perciò non è l' universale vero e concreto, identità assoluta di tutte le cose, non solo possibile, ma assolutamente reale ed attuale come identità. — Il vero universale, la vita come universale reale e concreto, non è il semplice aggregato delle vite singole, nè la loro semplice indifferenza, nè la loro semplice possibilità, ma la loro assoluta, reale e concreta identità. Postasi come questa identità, come vita universale, la vita si è staccata dalle

singole manifestazioni vitali, le ha negate nella loro singolarità e contingenza, ma, in pari tempo ed in un atto solo, le ha riferite ed appropriate a sè, ed in quest' atto si è posta come concreta, viva, attuale e reale unità di esse, riconoscendo in esse le sue creature, ed in questo riconoscere ponendo, creando e realizzando sè come attività creatrice, non come semplice potenza di creare, ma come attualità di creare, attuale per sè, consapevole di sè come attualità produttiva. — Ora, lo spirito artistico non è la vita come universale concreto, e nemmeno come astratta possibilità di creare, o come indifferenza delle singole creazioni, o come aggregato di esse, ma è la vita nella sua manifestazione singola, che non si sa e, perciò, non si nega come singola. Esso è la vita nel suo farsi immediato, nel suo puro divenire, nel suo puro costituirsi, in quanto non distingue sè da sè, e perciò si pone e vive come vita indistinta, indifferenziata e indiscriminata. Di fronte alla vita come universale concreto, la vita artistica è apparsa più volte come il sogno, la parvenza, il sospiro, il desiderio, la tendenza, la possibilità della vita: tutte caratteristiche che suggeriscono il concetto di essa come costituzione immediata dell' Io e del Non-Io, prima sintesi di soggetto e oggetto, passionalità pura alienata nell' oggetto della sua appetizione, puro stato d' animo, in cui l' animo si esaurisce tutto, senza riconoscerlo come stato suo, come stato fra stati, senza, perciò, negarlo nella sua singolarità ed immediatezza di stato contingente e particolare.

19. — L' opera d' arte ci si porge ora come volizione o vita immediata, che è l' equivalente esatto di coscienza, attività pura, attività immediata, stato d' animo. Vibrante e fremente di vita com' è, se l' opera d' arte vien riferita all' empirico individuo umano, detto artista, che la produsse, la sua qualità caratteristica sembra essere la personalità: sembra che in essa l' artista abbia trasfuso, espresso, manifestato tutta la sua personalità, e che questa trasfusione appunto costituisca lui artista ed opera d' arte la sua produzione. E questa è la tesi della personalità come essenza dell' opera d' arte. — Ma, d' altra parte, guardando la cosa più da vicino, ci si accorge che l' opera d' arte ha un ritmo di vita suo proprio, è governata da una logica e finalità interiore, che non soltanto non coincide sempre col ritmo, la logica e la finalità dell' individuo artista, ma che a questa, anzi, spesso si contrappone. Ravvisato nelle sue ansie e preoccupazioni, nei suoi problemi di vita e di pensiero, nelle deviazioni e distrazioni che gl' impone la vita di ogni giorno, l' artista apparisce come vivente una vita affatto diversa da quella della sua opera. Ed allora si richiede da lui che egli non intruda la sua vita di uomo nella vita dell' opera sua, ma che permetta a questa, germinata chi sa come nel suo cervello, di svolgersi secondo il ritmo e la dinamica che le sono proprii, senza interventi deviatori e perturbatori. E questa è la tesi di quelli che dall' opera d' arte escludono la personalità dell' artista: la tesi della impersonalità come essenza dell' opera d' arte. — Entrambe queste tesi partono da un punto di vista

sbagliato, entrambe sono unilaterali, e perciò false. Il loro torto comune è di riporre la scaturigine dell' opera d' arte nell' artista empiricamente considerato, come individuo umano così o così conformato, che vive in queste o quelle condizioni, che ha questo o quel carattere, queste o quelle tendenze ed inclinazioni. Ma l' individuo empirico detto artista è uomo come ogni altro, e, come uomo, solo in certi momenti della vita è attività pura, passionalità pura, coscienza immediata: in altri è passione empiricamente intesa, volizione, riflessione, ragione, cioè distacco dalla pura coscienza e realizzazione, o sforzo di realizzazione, di sè come autocoscienza. La teorica dell' impersonalità lo prende sotto questo aspetto, ed all' artista così inteso (come autocoscienza in divenire, o già divenuta) impone di non intrudersi, in quanto tale, nell' opera d' arte, che è passionalità immediata, coincidenza di soggetto e oggetto; o, per dir meglio, gl' impone di non spacciare come opera d' arte la manifestazione di questa sua psiche, che non è più mera coscienza, ma autocoscienza o conato di autocoscienza. Ed alla teorica dell' impersonalità, così intesa, non si può non dare piena ragione. — Ma la teorica della personalità ci mostra tutto questo contenuto passionale, volitivo, intellettuale dell' artista travasato per intero nell' opera d' arte, che ne acquista sentimento, idealità e vita: essa assume la psiche dell' artista, nel momento in cui tutto quel mondo passionale ed intellettuale si è trasformato in uno stato d' animo vissuto e goduto nella sua immediatezza, si è posto come vita totalmente alienata nella singolarità della sua manifestazione; e ciò proclama

essenza dell' opera d' arte, ed in questo ha perfettamente ragione. — Torto di entrambe le teoriche è di considerare l' artista come distaccato dall' opera d' arte: scissa in due l' unità, vanamente si tenta poi di ricuperarla. Nel mondo della filosofia non esiste l' artista come uomo, come soggetto empirico, che faccia la professione di produttore di opere d' arte: esiste l' attività artistica dello spirito, il porsi dell' Io, di tutto l' Io, come pura coscienza, puro Io, pura coincidenza di Io e Non-Io, pura volizione naufraga nel suo oggetto. Di fronte alla personalità passionale o volitiva dell' artista (che è autocoscienza, e non coscienza) la sua personalità artistica, che è coscienza pura, apparisce come impersonalità. Ma poichè è tutto l' Io, tutto lo spirito, tutta la psiche dell' artista, che nell' opera d' arte si realizza come pura coscienza, l' artista non è, certo, estraneo alla sua opera, questa è sua; dirò meglio, è lui stesso, in quanto pura coscienza, pura attività, puro stato d' animo. Tutto sta a capire che, definendo l' arte come il momento della pura soggettività o personalità, non s' intende per pura soggettività o personalità quella dell' empirico individuo umano detto artista, bensì il porsi dello spirito universale come immediata coincidenza di sè coll' oggetto suo: niente di meno e niente di più. — L' antinomia tra le teoriche, che, come caratteristica dell' arte, dànno la personalità, la soggettività, l' idealità, l' infinità, la romanticità, la sentimentalità, la liricità, la dionisiacità e simili, e quelle che, al contrario, le attribuiscono, come carattere peculiare, l' impersonalità, l' oggettività, la realtà, la finità, la classicità, l' ingenuità, l' epicità, l' apollineità e simili, è, dunque, composta in superiore unità.

20. — E superata è anche l' antinomia fra il contenuto e la forma dell' opera d' arte. L' opera d' arte non è l' apprensione di qualcosa di già fatto, già costituito, già individuato, ma è il farsi, il costituirsi, l' individuarsi dell' Io come puro Io, come sintesi immediata di Io e Non-Io. Costituendo sè, l' Io costituisce l' oggetto: fuori della sintesi che è l' Io, il molteplice non esiste come molteplice, come oggetto, quindi come contenuto, perchè porre il molteplice come contenuto, come oggetto, come molteplice, è distinguerlo, e, nell' atto stesso, unificarlo. L' opera d' arte si esaurisce tutta nell' immediatezza di vita che essa è, e che è sintesi immediata di soggetto e oggetto, di forma e contenuto, di unificazione e cosa unificata. Vita nella sua immediatezza: ecco la definizione di ciò che nell' attività artistica è forma, cioè attività; ma anche la definizione di ciò che essa, come attività, forma, produce e costituisce, cioè del suo contenuto. — Si potrebbe dire che contenuto dell' opera d' arte sono le impressioni, che l' artista esprime e manifesta, ma sarebbe errore. Le impressioni che agitano l' artista, quell' ansia, quel tormento, quel furore che lo turbano e sconvolgono prima della creazione artistica, in sè stessi considerati, non sono che l' anteriore autocoscienza disciolta, disfatta e dissipata nei suoi elementi costituenti, e l' Io non come concreta realtà, nè cosciente, nè autocosciente, ma come esigenza di realtà immediata. Quelle impressioni, in quanto tali, non sono un molteplice, e per ciò stesso non sono sintesi, ma pura esigenza di molteplicità e di sintesi; sono il caos indistinto, indifferenziato e amorfo; non vita, ma brama e anelito di vita. Quando questo incognito indistinto si romperà in una molteplicità di termini, nell' atto stesso questa molteplicità sarà sintetizzata, e l' opera d' arte, contenuto e forma, oggetto e soggetto, in uno, sarà compiuta. Perciò l' opera d' arte è una e molti in un atto solo, differenziata e pure assolutamente indivisibile, come un essere vivente. Distinguerla in contenuto e forma è considerare la forma come indifferente al contenuto, sovradditizia ad esso, mero ornamento del contenuto. — L' estetica della forma scissa dal contenuto è l' estetica della forma come ornamento del contenuto, e poichè un contenuto assolutamente informe è inconcepibile, la forma naturalmente inerente al contenuto in quanto tale si porge come la forma nuda o logica od oggettiva, di fronte all' altra, ornata o affettiva o soggettiva, che le si sovrappone. E l' Estetica diventa Rettorica. — Piacere estetico, o bellezza, è lo spiegarsi e svolgersi dell' Io immediato, dell' Io = Non-Io, in quanto trasforma il caos amorfo, di cui sopra, in pura immediatezza di vita o passionalità pura. Dispiacere estetico, o bruttezza, è lo stesso caos, in quanto non plasmato in immediatezza di vita, non dominato dall' attività immediata, in quanto ne interrompe il libero svolgimento. Il brutto non è vita, nè mediata, nè immediata: è esigenza di vita immediata, ma esigenza falsa, perchè inattuale, quindi irrealtà di vita immediata, e morte dell' arte.

21. — In che rapporto è l' attività immediata o artistica con la natura? E, innanzi tutto, che s' intende per natura? La natura, in senso filosofico, non

ha niente da fare col complesso dei regni minerale, vegetale ed animale, con i gradi inorganico ed organico della evoluzione cosmica, distinti dal superorganico. Queste distinzioni sono meramente empiriche, formate distinguendo alcune classi di oggetti da alcune altre, e non già i momenti dello spirito universale. — La natura, in senso filosofico, non ha niente da fare con la materia o forza od energia, di cui parlano i filosofi naturalisti, intendendola per alcunchè di affatto diverso dallo spirito, che sarebbe prima, fuori e senza di esso, e lo produrrebbe da sè, non si sa nè come, nè perchè. — Per natura in senso filosofico intendiamo il momento naturale o naturalistico dello spirito, in cui lo spirito pone sè, tutto sè stesso, come natura. Così inteso, il momento naturale dello spirito è il momento in cui lo spirito è fuori di sè stesso; è altro da sè stesso; è sè stesso come altro da sè; è Io come Non-Io; soggetto come oggetto; e cioè immediata coincidenza di Io e Non-Io; di soggetto e oggetto; non volontà come universale, ma volizione immediata esaurientesi nel suo oggetto; spirito che è e non sa di essere, fa e non sa di fare, pone e non sa di porre, agisce e non sa di agire, crea e non sa di creare; inconsapevolezza assoluta; creazione immediata e non creatore. — Così definita filosoficamente la natura, il momento artistico dello spirito si porge come niente altro che il momento naturale di esso, è lo spirito come natura, come attività naturale. Non più *Natura sive Deus*, ma *Natura sive ars*, o *sive pulchrum*. In ogni tempo si è avuto il senso profondo dell' immediato nesso tra l' attività naturale e quella artistica, entrambe attività inconsapevoli, e pure guidate entrambe da una logica e teleologia interiore, per la quale il fine viene realizzato immediatamente, senza i procedimenti discorsivi dell' intelletto astratto, cioè creandosi esso stesso i mezzi della sua realizzazione. Alla unificazione di arte e natura si oppose il concetto meccanico e biologico della natura, intesa nel senso spaziale ed empirico della parola. Ma per chi, come noi, risolva tutta la realtà nello spirito, l' unificazione di attività naturale e di attività immediata o estetica s' impone ineluttabilmente. L' inconsapevolezza della natura è l' inconsapevolezza dell' attività che crea l' oggetto come oggetto, sintetizzando il molteplice, ma si esaurisce per intero in questa creazione, e non se ne distacca; e perciò crea, ma non sa di creare, e non si pone come creatrice. La così detta logica ed intelligenza inconscia o subconscia della natura è la logica ed intelligenza inconscia o subconscia dell' Io, che crea sè stesso come Io, come unità, creando l' oggetto, cioè unificando il molteplice. E poichè il molteplice come molteplice non esiste veramente che nella sintesi concreta che lo unifica, la sintesi, in un atto solo, pone sè ed il molteplice, l' identità e le differenze, l' organismo e le membra, il fine ed i mezzi che lo realizzano, i quali non sono fuori, prima e senza del fine, ma nascono a un parto con esso. La natura si svela, così, come un' attività, che moltiplicando unifica, unificando moltiplica, come un intelletto il quale cava da sè il molteplice che riduce ad unità, come un intelletto intuitivo od intuizione intellettuale, in confronto all' intelletto discorsivo, che, trovandosi dinanzi la sintesi già bella e fatta, la rompe

in parti scisse dal tutto, e discorrendo per le parti pretende di ricostituire il tutto: impresa impossibile, che lo trascina in un vano progresso indefinito. Resta, dunque, fermamente stabilita l' equazione: attività estetica = attività naturale.

22. — Superato il momento dell' attività naturale o estetica, staccatosi dalla creazione singola e particolare, ma non ancora postosi come autocoscienza, o identità assoluta di tutte le cose, lo spirito si trova dinanzi l' oggetto naturale, come esistente fuori, senza e prima di lui, di cui non gli resta a far altro che constatare l' esistenza come un fatto o un dato. Qui lo spirito ha già superato il momento in cui coincideva immediatamente col suo oggetto, era Io = Non-Io, ma non riconosce ancora sè come mero Io, mera coscienza, nell' oggetto che gli sta dinanzi muto ed impenetrabile. Egli ha creato, ma non riconosce sè nella sua creazione, non si pone ancora come creatore. È questo il momento del falso sapere, che non è più mera coscienza, e non è ancora autocoscienza, ma coscienza intellettiva, intelletto discorsivo e non ragione, *Verstand* e non *Vernunft*. — Per lo spirito nel momento dell' intelletto discorsivo, l' attività artistica è distinta dall' attività naturale, ed ha per còmpito di copiare od imitare la natura, concepita come già esistente e reale fuori dello spirito: nell' imitazione della natura consiste il bello. — E poichè perfezione dell' imitazione è di essere scambiata con l' oggetto imitato, l' arte vera consisterà in un' imitazione così perfetta da sembrare natura o realtà, e diventerà, così, un' attività d' inganno, ma

— cosa strana! — di un inganno piacevole per l' ingannato e per l' ingannatore, e nel quale è cosa turpe non sapere ingannare e non lasciarsi ingannare. — D' altra parte, se l' imitazione giunge al punto da ingannare e da farsi scambiare per realtà naturale, il bello sfuma, consistendo esso, non già nella realtà, ma nella sua imitazione, e perciò l' imitazione anche più perfetta non dovrà mai divenire illusione completa, non dovrà mai cessare di darsi come imitazione. — Ma poichè è nell' essenza dell' imitazione di riprodurre con la maggior fedeltà possibile l' oggetto imitato, non si vede come in quella possa sorgere una nuova qualità (il bello), che non è in questo. E però il bello consisterà in un' aggiunta, che lo spirito, traendola da sè, farà alla natura, nell' atto d' imitarla; e l' arte sarà non più semplice imitazione, ma idealizzazione della natura. — L' oggetto naturale perde, così, a poco a poco ogni vita, e si presenta allo spirito come cosa morta e inanimata, in cui lo spirito infonde la sua vita e la sua personalità. Per mezzo di questa infusione di sè nelle cose, lo spirito le vivifica e le personifica; e le ama, le adora, se ne compiace, senza accorgersi che la loro vita è vita sua, e che in esse egli vive e gode solo sè stesso. Ma anche l' estetica della personalità infusa *(Einfühlung)* è estetica dell' intelletto astratto, che, partendo dagli elementi scissi della sintesi, non giunge mai a ricuperare l' unità di questa. Essa pone dinanzi allo spirito un oggetto già esistente e costituito come oggetto, e posto fuori dello spirito, il quale inconsapevolmente tragitta ed infonde in esso la sua personalità ed attività, e si compiace di ritrovarla nell' oggetto,

e vive la vita di questo, e consente con esso, pur distinguendo sè dall' oggetto, la sua personalità di soggetto contemplante dalla personalità naturale dell' oggetto. L' estetica dell' *Einfühlung* stacca, dunque, il soggetto dall' oggetto, e pone quello di contro a questo come soggetto conscio di sè, come Io = Io, e non come Io = Non-Io. Per essa l' intelletto astratto si sforza di superare la barriera tra attività naturale e attività artistica, e, logicamente sviluppata, essa deve giungere a vedere in questa, non la semplice personificazione, ma la creazione stessa dell' oggetto.

23. — L' attività estetica dello spirito è, dunque, il costituirsi dello spirito come altro da sè, come natura. Quando nella natura lo spirito riconoscerà sè stesso come immediata coincidenza di Io e Non-Io, esso porrà la natura come creatura sua, come natura naturata, e sè come creatore di quella, come natura naturante. L' essere che si pone come natura naturante pone sè come assoluta identità della natura naturata. La natura naturante è, dunque, insieme, posizione di sè e dell' altro da sè, di natura naturante e di natura naturata. E però la natura naturante, che pone sè come tale, non è più natura, è autocoscienza o spirito assoluto. — Il momento artistico è il porsi dello spirito come pura natura, nè come naturata, nè come naturante: è il farsi natura dello spirito, è il suo naturarsi. Lo spirito come pura natura è lo spirito che non pone sè come sè, che non si sa. Sapersi è dire di sè stesso: " io sono ", è porre l' essere come essere, ed insieme distinguersene; è fissarsi, ed insieme muoversi; fermarsi, ed insieme superarsi;

è divenire come pensare. Solo l' intelletto, cioè la consapevolezza riflessa dello spirito, fissa le cose nell' atto di distinguerle, è l' interno autodistinguersi delle cose per sè stesse. Lo spirito come pura natura è lo spirito che non si pone come sè, non si sa, non dice di sè: " io sono ", e perciò non si ferma e non si fissa, non si distingue in sè stesso, non si pensa, non diviene internamente. Esso è perciò lo spirito che si pone come pura oggettività, ma non si fissa, nè si ferma in nessuna delle sue manifestazioni, ognuna delle quali è in sè perfetta e compiuta; ma con vicenda incessante le crea e distrugge, e trapassa dall' una all' altra di esse. La natura diviene, ma il suo divenire non è pensare, non è l' interno autodistinguersi delle cose per sè; è falso divenire che è trasmutare. Perciò, in quanto pura natura, le creazioni dello spirito non distinguono sè da sè, non sono l' una momento interiore dell' altra, ma sono l' una fuori dell' altra, ognuna in sè perfetta e compiuta senza le altre. Perciò bene si parlò della natura come di un dio baccante, che si perde nell' infinità delle sue produzioni, nè mai si raccoglie in sè; e bene la si chiamò l' afelio dell' universo, il luogo più remoto dal sommo centro, da Dio, ch' è lo spirito assoluto, e la si paragonò alla bolgia delle trasmutazioni dell' inferno dantesco. — E poichè attività naturale = attività artistica, ora comprendiamo perchè le opere d' arte siano infinitamente molteplici, mentre la scienza (= autocoscienza) è una; e perchè, dal puro punto di vista naturale (= artistico), esse siano l' una fuori dell' altra, e l' una impervia all' altra, come monadi senza porte, nè finestre. E comprendiamo perchè non

esista un bello fisico o naturale, inerente come qualità alla natura già costituita ed esistente come natura, poichè il bello è appunto il porsi dello spirito come oggetto, o natura, e " bello naturale " è inutile pleonasmo.

24. — Di somma importanza per una retta concezione dell' arte sono i rapporti dell' attività estetica con la passione. E, innanzi tutto, che s' intende per passione? — Il momento passionale dello spirito non è già il momento in cui questo è assalito, dominato e oppresso da una forza esteriore, poichè per il monismo idealistico non è concepibile altra attività che lo spirito, ed un limite che a questo venga dal di fuori è concetto impensabile. Se passività è nello spirito, dev' essere posta dallo spirito stesso, e contenere, perciò, in sè la possibilità della sua dissoluzione. L' oggetto, la cosa, il limite, che serrano in un termine l' attività dello spirito, non gli vengono dal di fuori, ma dal di dentro, e, cioè, è lo spirito stesso che pone sè come oggetto, come cosa, come limite. — Ora, qual' è il momento dello spirito, in cui questo è coincidenza assoluta con l' oggetto, con la natura, con il limite; il momento in cui è completamente chiuso nella finitezza e particolarità della sua creazione? L' abbiamo visto: è il momento della pura coscienza, della pura immediatezza; è il momento dell' arte. Adunque, inteso, come si dovrebbe intendere, il momento della passione come il momento in cui lo spirito è fuori di sè, è altro da sè, è estrinseco a sè, è mera naturalità ed oggettività, mera immediatezza ed irrelatività, esso si svela affatto identico al momento artistico o naturale. In ciò è il lato giusto delle teoriche, che hanno insistito sui rapporti di arte e passione, e indicato, come caratteristica essenziale di quella, l' emotività, la passionalità, il sentimento. — Ma, ove per momento passionale dello spirito s' intenda, come comunemente s' intende, la passione in senso psicologico, l' odio e l' amore, la speranza e il timore, l' avarizia e la prodigalità, la superbia e la vanità, come travaglio effettivo, reale e pratico dello spirito, subito balza agli occhi irresistibilmente la profonda differenza tra esso e l' attività estetica. In questo secondo e più comune significato, la passione non è più l' attività pura o irrelativa dell' Io, l' immediata coincidenza di Io e Non-Io, l' Io come puro stato di animo, cioè come animo esaurientesi per intero nella finitezza e particolarità del suo stato.

25. — La passione, nel senso corrente della parola, non è il momento della pura passionalità: in essa lo spirito si è già staccato dall' immediatezza, finitezza e particolarità del suo stato, ha già superato il momento della pura, immediata e irrelativa coscienza, ed aspira a porsi come assoluto accordo ed equazione di sè con sè, come assoluta identità di soggetto e oggetto, come essere autocosciente e libero, come Io = Io. Aspira a questo stato, ma non lo realizza, nè può realizzarlo, poichè la passione, in senso psicologico, è l' inane sforzo dell' Io di realizzarsi come Io = Io, come autocoscienza, come sintesi di volontà e intelligenza, per mezzo di uno stato ed oggetto singolo, particolare ed immediato. L' interna contrad-

dizione del proposito di realizzare l' Io come Io = Io per mezzo dell' Io = Non-Io è il principio di morte e d' intima dissoluzione racchiuso in ogni passione, la quale, sentendo l' oggetto inadeguato all' Io, l' altro da sè inadeguato all' assoluto sè, ne attribuisce la colpa non alla sua stessa contraddittoria posizione, ma all' oggetto, crede di superare quella contraddizione cambiando di oggetto, e così va successivamente creando e distruggendo l' un dopo l' altro i suoi oggetti in una vicenda che non avrà mai fine, sinchè lo spirito non acquisti coscienza della contraddittorietà della sua posizione, e cioè sia contraddittorio non solo in sè, ma per sè, e per mezzo di quella coscienza superi e vinca la contraddizione stessa. Per ciò la passione, come passione, è affatto irreale, non essendovi nel suo processo nessun momento, in cui si realizzi concretamente ed effettualmente come passione; nessun momento, in cui lo spirito riesca a porre l' assoluto sè nell' assoluta negazione del sè; e però la sua vita di passione non è che continua ed intima dissoluzione, corrosione, autocritica. In quanto Io = Io nell' Io = Non-Io, essa è, per definizione, angosciosa ed angosciante, e tutta la sua vita di passione è un susseguirsi continuo di ansie, tormenti, amarezze, insoddisfazioni. Di reale, in essa, non vi è che l' esigenza dello spirito di porsi come spirito assoluto, come assoluto accordo di sè con sè, come identità (Io = Io) identica (Io = Io) per sè stessa. La passione è questa esigenza, ma non sa di esser tale; tale si rivelerà solo a chi riconosca contraddittorio, e però superi, il suo momento. Questo, come mera passione, è un continuo ed incessante fluire, un tra-

svolare indefinito di oggetto in oggetto, senza che nessuno mai dia allo spirito quella pace e calma e beatitudine, che esso cerca, e che non può trovare che nell' assoluta equazione di sè con sè, nell' Io = Io che sia tale per sè. — Così intesa la passione, hanno piena ragione le teoriche, che da essa distinguono profondamente l' attività artistica.

26. — Schematizziamo in formole questa teorica della passione. Nel momento passionale lo spirito è autocoscienza, identità di sè con sè, Io = Io: è, ma non sa di esser tale. Egli è Io = Io, ma non è Io = Io per sè, non ha per oggetto del suo conoscere e del suo volere sè come Io = Io; è mediazione, ma mediazione che non è tale per sè; mediazione immediata. In quanto passione, lo spirito è autocoscienza immediata, naturale, particolare: ma, si badi bene, immediata, naturale, particolare come autocoscienza. In ciò la sua contraddizione. Qui lo spirito è autocoscienza, ma, come autocoscienza, è vuoto, non avendo per contenuto e per oggetto sè stesso; e contraddittorio, avendo per contenuto l'altro da sè. Egli tenta di realizzarsi come questa vuota e contraddittoria autocoscienza, è passione, ma il suo è conato sterile e vano. Realizzandosi come passione, conseguendo l' oggetto singolo ed immediato di questa, lo spirito si realizza come alcunchè di singolo ed immediato, e cioè si nega e distrugge come autocoscienza. Ma egli qui è autocoscienza, benchè vuota e contraddittoria, e però il soddisfacimento della passione è, in pari tempo, l' insoddisfacimento di essa: appagando la sua passione, lo spirito si sente realizzato come

singolo e particolare, e per ciò stesso negato come universale. Ma l' Io, in quanto passione, è appunto l'Io come universale, benchè solo immediato; e però dal suo soddisfacimento balza continua l'insoddisfazione; dal piacere del desiderio appagato ripullula insaziato il nuovo desiderio. E così via all' infinito, sino a che l'Io vorrà persistere in questa contraddittoria impresa di volersi realizzare come immediata mediatezza; e cos' è mai il progresso all' infinito, se non la contraddizione stessa, che, per quanto si ripeta, non cessa mai d' essere contraddizione? La contraddizione dello spirito passionale cesserà solo col realizzarsi dell' Io come Io = Io: cioè quando esso non solo sarà Io = Io, ma lo sarà per sè, saprà di esserlo, avrà come oggetto del suo conoscere e del suo volere appunto sè come Io = Io; cioè quando sarà reale ed assoluta autocoscienza. — Dal fin qui detto risulta evidentissima la profonda distinzione tra il molteplice artistico ed il molteplice passionale. Il momento artistico dello spirito è il momento della molteplicità (le opere d'arte sono infinitamente molteplici), perchè in esso l'Io coincide completamente con la sua creazione singola, è questa creazione, è questo; il momento artistico o naturale dello spirito è il momento dell' assoluto questo; ma ogni questo, ogni creazione è in sè perfetta e compiuta, è affatto autonoma ed indipendente dalle altre, sta per sè, basta a sè. Qui la molteplicità è vera e reale molteplicità. Ma il momento passionale dello spirito è il momento dell'autocoscienza naturale ed immediata. L' Io in essa vuole realizzarsi come Io = Io, ma, essendo universalità vuota ed immediata,

non ci riesce. Il suo realizzarsi è il suo negarsi. Nuovo conato di realizzazione, nuova negazione, e così via all'infinito. Lo spirito che si travolge nel turbine della passione non è lo spirito nel momento della molteplicità: esso vuole una sola cosa, sè stesso; ma la vuole dove non può trovarla, e perciò si muove. La molteplicità dello spirito passionale non è vera molteplicità, è falsa molteplicità, perchè è la ripetizione all'infinito di un solo e medesimo conato, quello di porsi come Io = Io nell' Io = Non-Io. Le singole opere d'arte sono, ognuna, un individuo per sè; le singole passioni sono le varie maschere di uno stesso individuo. Lo spirito artistico è Io = Non-Io; lo spirito passionale è (Io = Io) = (Io = Non-Io).

27. — La misteriosa catarsi artistica ci si svela, omai, chiarissima nella sua natura. Mentre la passione è, per essenza, angosciosa ed angosciante, autocrisi ed interna dissoluzione, poichè vuol realizzare l' Io come Io = Io nell' Io = Non-Io, l' arte è beatificante e letificante, perchè posizione immediata dell'Io come Io = Non-Io. Felicità, gioia, pace è l'intima coerenza ed accordo dell'attività o dello spirito con sè stesso. La felicità, gioia e pace suprema è conquista dello spirito assoluto, che si pone come oggetto di sè medesimo, come Io = Io per sè. L'attività qui non ha oggetto fuor di sè; essa realizza completamente sè stessa come sè stessa; e perciò il momento della filosofia che è moralità, o della moralità che è filosofia, è il momento della somma beatitudine. — Ma anche l' arte è beatificante, poichè, svolgendosi, essa si crea il suo oggetto, il suo limite, col quale com-

pletamente coincide, e che, perciò, non sente come oggetto nemico da dominare, come limite da superare. Essa, come la filosofia, ha il suo fine in sè, ed il suo svolgersi è il realizzarsi di questo fine, che, realizzando sè, crea i mezzi della sua stessa realizzazione: è attività coerente ed armonica; e però gioia anche essa, non assoluta, ma immediata; non beatitudine, ma felicità. — Ma la passione che vuole realizzare l'Io = Io nell'Io = Non-Io, conquistare Dio nelle creature finite, raggiungere la pace dello spirito travolgendosi nei piaceri della carne, ha il fine fuori di sè, perchè ha fuori di sè i mezzi di quel fine; è scissione di fine e mezzi: e perciò nè vero fine, nè vero mezzo; cioè non attività, ma passività, dolore e morte. Perciò l'attività artistica, quando sia vera attività, attività riuscita e coerente, non dà mai altro che piacere; anzi è questo piacere, cioè vita vissuta nella sua immediatezza, anche quando rappresenti cose turpi e dolorose, cioè tali che ad una considerazione non più estetica si presenteranno poi come turpi e dolorose. La passione, invece, non può mai dare che insoddisfazione ed amarezza, dolore e morte, perchè essa non riesce mai, nè mai può riuscire a realizzarsi come passione, ed il piacere non è che l'attività nel processo del suo realizzamento. Di tanto erra chi ripone lo scopo e l'essenza dell'arte nella commozione delle passioni! — Alla distinzione svolta di arte e passione si riduce, bene intesa, la distinzione tra sentimenti di valore e sentimenti edonistici, tra sentimenti disinteressati e sentimenti interessati, tra sentimenti oggettivi e sentimenti soggettivi, tra sentimenti di approvazione e sentimenti di mero di-

letto, tra sentimenti apparenti (gioia e dolore suscitati dalle opere d'arte) e sentimenti reali (gioia e dolore suscitati dai fatti reali della vita): coppie di termini antitetici, in cui il primo termine dovrebbe rappresentare l'arte; il secondo, la passione. Distinzioni, queste, psicologiche ed empiriche, e di cui l'ultima ha il torto di distinguere arte e passione in modo meramente quantitativo: per essa la gioia e il dolore suscitati dall'opera d'arte sarebbero della stessa natura che la gioia e il dolore suscitati dalla realtà della vita, e solo più lievi e più tenui. Ma il sentimento suscitato da un'opera d'arte è sempre di gioia, mai di dolore; e la passione dà sempre dolore, mai gioia; quello non è l'attenuazione di questa, ma l'assoluta negazione. E poichè per passione intendiamo, come si deve intendere, ciò che oggi si chiama il momento meramente sensuale o economico o utilitario dello spirito, il mero interesse, il bruto desiderio, la semplice appetizione, è chiaro che, distinguendo arte e passione, abbiamo distinto recisamente il bello dall'utile o interesse o piacere (intendendo per piacere in senso stretto la soddisfazione del desiderio sensuale o passionale). L'arte non è la passione: la gioia senza desiderio è ben diversa dal desiderio senza gioia! — Con la teorica dell'arte come diletto sensuale erano giustificate le negazioni moralistiche e le ammissioni pedagogiche di essa, come di cosa da sbandirsi completamente o da servirsene solo come mezzo per fini morali: negata quella, queste si svelano senza significato. Ogni edonismo o utilitarismo estetico è, dunque, così risolutamente negato.

28. — In ogni momento del suo processo ideale eterno l' Io si realizza come totalità. Solo nel momento dell' autocoscienza la sua esistenza adegua la sua essenza; ma anche nel momento della coscienza, anche nel momento della passione, l' Io è tutto quanto come coscienza, come passione; nè sopporta in sè distinzioni di parti. L' Io non vuole e non sa mai altro che sè medesimo. Ora, in quanto sforzo di realizzare l' Io = Io nell' Io = Non-Io, la passione è agitazione e dolore; e però si dissolve continuamente dentro di sè, e si può liberarsene o salendo all' autocoscienza, come sintesi di libertà e ragione, di moralità e filosofia; o discendendo alla mera coscienza, sintesi immediata di Io e Non-Io. La purgazione dello spirito dalle passioni, o catarsi artistica, si ha quando l' Io, superando il momento in cui voleva realizzarsi come universale nell' individuale, come Io = Io nell' Io = Non-Io, risolve tutto il suo mondo, tutto il suo contenuto, tutta la sua materia, in attività immediata, e si pone come Io = Non-Io. La differenza, dunque, tra arte e passione non è che l' una sia conoscenza, e l' altra volontà, poichè lo spirito è sempre, in ogni momento, sintesi di volere e conoscere; nè che l' una voglia o conosca alcunchè di diverso dall' altra, poichè lo spirito vuole e conosce sempre solo sè stesso. Ma la passione è tutto lo spirito nel vano conato di realizzarsi come spirito autocosciente nella natura; e l' arte è lo stesso spirito che è la passione, è tutto il contenuto, tutto il mondo della passione, in quanto immediatamente realizzantesi come Io = Non-Io. E mentre

la passione è angoscia e dolore, l' attività artistica è attività coerente, cioè vera attività, e perciò fonte di gioia e piacere. Questo è il senso giusto delle frasi, che, per liberarsi delle passioni, bisogna cantarle; che l' arte è purificazione delle passioni; passione sognata, e non vissuta. — Concepita la vita pratica dell' Io come la realizzazione, o il conato di realizzazione, dell' Io come Io = Io, e ristretta perciò a indicare la passione e la volontà, l' attività artistica, ch' è posizione dell' Io come Io = Non-Io, si svela come un' attività che non tende a realizzarsi nella vita pratica e realmente vissuta, e che, però, di fronte a questa, è una mera impossibilità. L' arte sarebbe, quindi, una tendenza o virtualità o possibilità, che non si realizzerebbe mai praticamente, nè mai aspirerebbe a realizzarsi come tale, ma lo svolgimento della quale consisterebbe essenzialmente nell' annullarsi e dissolversi in un sogno o sospiro di vita, in una vita di sogno e di sospiro. Così io definii l' arte in un mio libro (*Arte, conoscenza e realtà*, Torino, Bocca, 1911), e la definizione è giustissima, benchè solo negativa. — Così si spiega perchè mai spesso siasi paragonata l' arte al gioco, e fattala derivare da esso. Ma il gioco, quando è gioco e non cosa seria, importa che il giocante distingua sè, come persona reale, da sè, come persona giocante; e sia, quindi, in qualche modo, conscio di sè come Io, sia Io = Io; mentre lo spirito artistico è alienato per intero nella sua creazione, è indistinzione di sè da questa, e però Io = Non-Io.

29. — Arte è Io = Non-Io; passione è (Io = Io) = (Io = Non- Io). Ma entrambe sono l' Io, tutto l' Io, lo stesso Io, in due momenti del suo processo. Di qui l' osmosi ed endosmosi tra l' arte e la passione: ciò che per l' artista è attività pura e immediata diventa in altri passione reale ed effettiva; ciò che per altri è passione effettiva e reale, pratica e vissuta, diventa per l' artista sogno della passione, sospiro della vita, attività pura ed immediata. Il contenuto dell' Io in entrambi i casi è il medesimo; è il medesimo Io che pone e crea sè stesso, ma nell' artista come Io immediato, nell' uomo passionale come sforzo di realizzare l' autocoscienza nella coscienza. Perciò il poeta può avere efficacia pratica, passionale, di vita vissuta; essere il vate di sua gente, vivendo nella sua immediatezza quello stesso mondo, che altri aspirano a vivere realmente ed effettualmente, cioè da esseri autocoscienti; e dando loro, con la sua immediata rappresentazione, netta coscienza di ciò che si agita nel loro animo di uomini pratici. Ma la passione, come passione, è la negazione dell' arte; ed il poeta che ci offre il suo dolore o la sua gioia di uomo ci commuove come uomo, non come poeta, e noi consentiamo con lui come autocoscienza, non come pura coscienza. Perciò giustamente si dice che l' arte per essere gustata e giudicata ha bisogno della patina del tempo, cioè che il tumulto passionale, che l' artista visse nella sua immediatezza, sia spento o calmato come tumulto passionale; e, identificato il presente con la vita vissuta ed agita, giustamente s' è detto che l' arte è

memoria, poichè non ritrae mai il presente, ma solo il passato: il presente (la passione viva e reale) rispecchiato nell' arte non è più (muore come passione), è stato, ed è, dunque, un passato. Ma i tempi di forti passioni e di alta vita religiosa, politica, filosofica sono favorevoli all' arte; non che politica, religione e filosofia (= autocoscienza) siano arte (= coscienza), ma perchè forniscono all' artista il materiale, che egli rappresenterà e vivrà nella sua immediatezza. La vita artistica dell' Io si trasforma in vita passionale e volitiva; e questa in quella, con processo vicendevole ed incessante. La fiamma varia, ma il combustibile è sempre quello. All' arte che è vita nella sua immediatezza non è punto perniciosa la vita morale, religiosa o filosofica dello spirito, che è vita anch' essa, benchè mediata: la vita artistica è, anzi, condizione di quella morale e filosofica, e viceversa; e le epoche di gran fervore morale o filosofico si rispecchiano in opere d' arte, ove tutta la morale e la filosofia del tempo si riflettono immediatamente. Queste opere sono i grandi capolavori artistici, ove tutto è arte, fino nei più piccoli dettagli: e dove pure la materia, in sè considerata, è la più alta morale e filosofia del tempo. All' arte è pernicioso solo l' intellettualismo, che assume la sintesi già bella e fatta, la spezza nei suoi elementi, e giustapponendo questi, pretende di raggiungere l' unità. L' intellettualismo è analisi astratta della vita, non vita esso stesso; e però non può dar materia all' attività artistica, anzi, dissolvendo ogni attività in una serie di stati, distrugge l' arte stessa nel suo farsi.

30. — Intendendo, come comunemente s' intende, per attività pratica dell' Io l' attività che pone, o tende a porre, l' Io come coscienza di sè, come Io = Io, l' attività artistica non solo non è attività pratica, ma è l' opposto della pratica, è l' altro della pratica, come la coscienza è l' altro dell'autocoscienza. Perciò l' arte non può avere fini politici, sociali, religiosi, morali, scientifici, avendo il suo fine in sè stessa, che è la costituzione dell' Io come Io = Non-Io, e non come Io = Io. Ora, nei fini su detti per l' appunto si manifesta lo spirito come autocoscienza. L' artista, che della sua arte facesse mezzo per la realizzazione di un fine sociale, politico, morale, religioso, scientifico, sarebbe egli stesso spirito sociale, politico, morale, religioso, scientifico, cioè spirito mediato, non immediato; autocoscienza, non mera coscienza. Perciò l' eloquenza, ossia l' arte, che, per eccellenza, si propone un determinato fine pratico, qual che esso sia, che non è il suo fine di arte, ma un fine extra-artistico, pel conseguimento del quale l'arte è un puro mezzo, regolato in vista del fine, diventa essa stessa un mezzo per quel fine, diventa, cioè, il fine stesso nel processo del suo svolgersi ed attuarsi, qualcosa di pratico, dunque (= autocosciente), e cessa di essere arte. — Perciò l'arte è praticamente incolpabile, essendo al di qua della vita pratica e del giudizio pratico; perciò si sottrae alla valutazione morale, non essendo, in quanto arte, nè morale, nè immorale, ma amorale, o meglio, premorale. — Perciò l' artista non può scegliere a suo piacere il contenuto dell' opera d' arte, poichè scegliere è volere, e volere è essere autocoscienza, Io = Io: e l' artista in quanto tale è mera coscienza, Io = Non-Io, che crea per assoluta spontaneità, non perchè voglia creare; è creazione e non creatore. — E tutto può essere contenuto d' arte, perchè tutto può essere vissuto in forma immediata. Non vi sono contenuti artistici, e contenuti antiartistici o exstraartistici: la storia di un insetto può essere materia d' arte, come quella di Alessandro Magno. — Che l' attività artistica sia attività autonoma dello spirito, e che nello svolgersi non debba essere guidata da altra logica e finalità che da quelle che le sono interiori ed immanenti, è il senso giusto della teoria dell' indipendenza dell' arte, che si è espressa nel motto: " l' arte per l' arte ". Ma " l' arte per l' arte " non può significare il distacco assoluto dell' arte dalla vita e dal pensiero, distacco che la ridurrebbe a vuoto dilettantismo, a miserabile maneggio di forma senza contenuto, a tecnica infeconda, anche se splendida. Niuna forma dell' Io ha per contenuto solo sè stessa, ma sempre tutto quanto l' Io, tutto quanto lo spirito; ed ogni forma è tutto lo spirito, tutto l' Io, come quella forma. L' arte non ha un contenuto diverso dal contenuto della vita e del pensiero: essa è tutta la vita, tutto il pensiero come arte, come creazione immediata, come coscienza. In questo senso, ma in questo senso solo, l' arte dipende dalla vita e dal pensiero, ed è espressione, come si dice, della vita o della società. — Ora ci risulta chiaro perchè non si possa parlare di bello passionale, nè di bello morale: quando dell' attività dell' Io si sa che essa è passione o moralità, si è già entrati nel dominio

della consapevolezza e dell' autocoscienza, e si ha alle spalle quello dell' inconsapevolezza e della mera coscienza, ch' è il dominio dell' arte. Una passione o una volizione buona ci appare come bella quando è vissuta nella sua immediatezza, cioè quando non si ha più la percezione della passione o volizione reale e concreta, ma la pura immagine o il puro sogno della passione o volizione, senza darsi pensiero alcuno della sua esistenza di fatto.

31. — Non è nostro cómpito rifare qui il processo dello spirito, pel quale questo va sempre più risolvendo in sè la natura, va sempre più riconoscendo la natura come sè. Uno dei momenti di questo processo, idealmente posteriore al momento passionale ed anteriore al morale, è il momento della regola o norma o legge. Lo spirito che si pone come regola o norma o legge è lo spirito che si realizza come generale ordine, sistema e coerenza di volizioni, è lo spirito, che, volendo ed agendo, dà alla sua volizione ed azione questo contenuto: di essere il rispetto e l' osservanza, l' esecuzione e la realizzazione di un ordine, coerenza, sistema o classe di volizioni e azioni. Lo spirito che si pone come legge ha superato il momento, in cui coincideva immediatamente con la sua creazione singola e contingente, e si pone e realizza, non come questa o questa o questa singola creazione ed azione, ma come ordine e sistema di volizioni ed azioni, come volizione generale. Ora, in quanto semplice spirito artistico, in quanto mera coscienza, lo spirito è volizione-azione immediata, e non ordine e sistema di volizioni-azioni; è crea-

zione singola, non legge. — Ciò distrugge ogni possibilità di Estetica normativa o imperativa. I così detti generi artistici (che, poi, presentati in forma di comando, divengono le così dette leggi o norme o regole artistiche) sono ricavati dalle opere d' arte già belle e fatte e costituiti con procedimento astrattivo e classificatorio, ma non operano punto come generi o norme nell' animo dell' artista nel momento della creazione. L' attività artistica non è attività che si svolga secondo norme o regole, e cioè, attuandosi, si ponga come ordine di attività; ma è attività immediata, che si esaurisce tutta nella singolarità della sua creazione, e non si stacca da sè stessa. L' artista che, creando, ha l' occhio ai generi ed alle regole, per ciò stesso si pone come ordine di creazioni, non più come creazione immediata: è universale (benchè falso e astratto, e cioè non universale, ma generale), e non più immediato individuale.

32. — Qui viene opportuna l' analisi dei rapporti di arte e linguaggio. Il linguaggio è stato distinto in apofantico e semantico. — E per linguaggio semantico s' è inteso il linguaggio come espressione di un semplice stato d' animo, senza distinzione alcuna di vero e di falso. In quanto espressione di un semplice stato d' animo, il linguaggio semantico è espressione dell' Io come stato d' animo, come creazione immediata, come sintesi immediata di soggetto e oggetto. Lo stato d' animo *sic et simpliciter* è tutto l' animo contratto nel suo stato, che è singolo, ma non è posto (e per ciò stesso negato) come singolo: ora, questo stato coincide completamente con la sua

espressione (parola, gesto, canto, disegno, e così via), è la sua espressione stessa. Linguaggio semantico è, dunque, sinonimo di attività immediata, e però coincide con l'arte. — Il linguaggio apofantico è il linguaggio come manifestazione del pensiero: per esso l'individuo aspira a farsi comprendere da altri individui, coi quali vive in società, e per conseguire questo scopo agisce secondo le norme e leggi, che la società dei parlanti ha stabilito come generalmente valide per sè. Qui lo spirito si pone come individuo tra individui, come membro di una società, che, nel suo parlare, attua le regole e norme linguistiche di questa società, e però è società e collettività in atto di parlare. Lo spirito, dunque, si pone qui come legge e norma grammaticale, come ordine e classe di fenomeni linguistici, e però si lascia dietro il dominio della pura immediatezza. Il linguaggio apofantico o pratico o sociale che si dica non è arte. Dunque, linguaggio = arte, sì, ma solo pel linguaggio semantico, non pel linguaggio apofantico. — Per le stesse ragioni, il concetto di tecnica è estraneo alla pura considerazione estetica. L'attività artistica è attività immediata, fine, che, realizzandosi come tale, crea i mezzi della sua realizzazione. Il mezzo, qui, non è nulla di diverso dal fine, è il fine stesso nell'atto di realizzarsi. Concepita, dunque, la tecnica artistica come maneggio di mezzi artistici, esistenti come tali prima e fuori della creazione artistica, e condizione indispensabile di essa, che sarebbe prodotta dalla loro semplice messa in opera, essa è concetto estraneo all'Estetica. I pretesi mezzi artistici, di cui l'artista disporrebbe prima della sua creazione,

sono materiale bruto, che ricomparirà nella creazione sotto forma immediata, e non già quale era prima della creazione. Nell'atto della creazione quel patrimonio strumentale si fonde e liquefà; e rinasce alla vita, se rinasce, nella creazione, ma vivendo la vita di questa, e non più quella autonoma di patrimonio strumentale. — Per tecnica s'intende anche il complesso di quei mezzi, pei quali l'artista può estrinsecare nel mondo fisico (nelle parole, nei suoni, nei gesti, nei colori, nelle pietre, e così via) il suo immediato stato d'animo. Ma la tecnica così intesa non contribuisce in nulla a costituire lo stato d'animo, in cui si esaurisce l'attività artistica, e solo ne rende possibile l'esteriore comunicazione. La sua presenza e la sua assenza sono egualmente indifferenti all'attività artistica come tale; e, soltanto, la sua assenza impedisce il pieno manifestarsi agli altri di alcuni stati d'animo. Anche in questo senso, dunque, il concetto di tecnica è estraneo all'Estetica come scienza di un momento dello spirito. — Ed estranee all'Estetica sono tutte le divisioni dei prodotti artistici, tentate in base al criterio della varietà dei mezzi fisici di comunicazione dell'immagine interna; e tutte le teorie dei limiti espressivi delle arti (musica, poesia, pittura, scultura, architettura, e così via) in tal modo costituite; e tutte le dispute sulla loro gerarchia, connessione e compensazione, e sullo svolgersi ideale o storico di esse da un'arte (la musica o la danza, per esempio), che sarebbe la loro fonte comune, e così via.

33. — Lo sviluppo dello spirito si compie nell'autocoscienza. Autocosciente è lo spirito che sa sè stesso come spirito; la conoscenza che sa sè stessa come conoscenza; l'Io che sa sè stesso come Io; che, cioè, non è solo Io = Io, ma è Io = Io per sè. In quest'assoluta consapevolezza di sè che è l'autocoscienza si ha quella concreta, universale e necessaria unificazione del molteplice, in cui consiste la conoscenza assoluta. L'universale reale e concreto è il concetto. Ogni concetto che sia veramente tale è, dunque, momento dell'autocoscienza, non della coscienza: non è coincidenza immediata dell'Io col suo stato, ma è distinzione e sintesi, insieme, di stati, posti, e per ciò stesso negati, come tali. Lo spirito, assurto a questo grado, non è più pura immediatezza o naturalità, non è più arte; è scienza o filosofia. E però quelli che vogliono che l'attività artistica consista essenzialmente nel rendere sensibili le idee, i concetti, i tipi, gl'intelligibili, i sovraintelligibili, i noumeni, i caratteri essenziali, le forme, le leggi, i rapporti immanenti delle cose, e che le assegnano per fine di rappresentare simboli, allegorie, tesi ed esempii di verità, scambiano l'attività immediata con l'attività mediata, l'arte con la scienza o filosofia.

34. — Il momento dello spirito, in cui questo è assoluta mediazione di sè con sè, è il momento in cui lo spirito conquista la verità delle cose, pone sè come verità delle cose, crea sè come sapere e oggetto del sapere in pari tempo. E la verità non è forse l'identità del soggetto e dell'oggetto come oggetto del sapere? non è forse l'Io come Io = Io

per sè, cioè oggetto di sè come Io = Io? Verità è assoluta oggettività; è autocoscienza; e autocoscienza è concetto. L'arte non è concetto, perchè è coscienza, e non autocoscienza; e però non è verità. L'artista è il suo mondo ed il suo mondo è lui, ma esso apparirà come vero a suo modo, cioè come momento del processo della verità assoluta, solo alla riflessione del filosofo. L'arte è l'Io, e, quindi, è verità; ma non è Io per sè, non è Io = Io soggetto-oggetto di sè, e però non si sa come verità, e non è vera verità. Essa è tale solo per la filosofia, che la pone come vera (cioè come Io) e, in pari tempo, come falsa (come Io che non è Io = Io, e, che, dunque, è Io = Non-Io). *Verum* (= filosofia, autocoscienza, Io = Io) *norma sui et falsi*. Per sè, in quanto semplice Io = Non-Io, l'arte non è nè vera, nè falsa; e, come si dice comunemente, non applica alle sue produzioni il concetto di esistenza, non distingue l'accaduto dal non-accaduto, il reale dall'irreale, la vita dal sogno della vita, la volontà dalla mera velleità, ma tratta in egual modo l'accaduto e il meramente sognato, il reale e l'irreale, il desiderio e la volontà. E appunto per questo essa non può rappresentarci il verisimile, il probabile, l'irrazionale, il possibile, l'impossibile, distinguendoli come tali dal realmente accaduto, dal certo, dal razionale, dal necessario. *Verum norma sui et falsi*: il vero è norma di sè e del verisimile; il certo è norma di sè e del probabile; il razionale è norma di sè e dell'irrazionale; il necessario è norma di sè e del contingente, del possibile e dell'impossibile. Per rappresentare il verisimile, il probabile, l'irrazionale, il possibile,

l'impossibile, il contingente come tali, l'artista dovrebbe essere salito al vero, al certo, al razionale e al necessario, cioè al concetto, all'universale concreto, alla verità che è autocoscienza. Ma, allora, avrebbe già superato e negato il momento della mera coscienza o attività immediata.

35. — Dal fin qui detto risulterà chiara la teoria dell'arte come storia dell'impossibile, ed impossibile essa stessa, da me svolta nel libro *Arte, conoscenza e realtà*, sopra citato. Posto che reale e necessario è solo ciò che ha esistenza pratica in senso stretto, cioè è autocoscienza o conato di autocoscienza; e che mero possibile o impossibile è ciò che è praticamente irrealizzabile, cioè irrealizzabile come autocoscienza, perchè ha realtà di altra specie; l'arte mi apparve come un'attività inesistente come autocoscienza, e, per la già posta identità di pratica ed autocoscienza, praticamente inesistente ed irrealizzabile. E mi si presentò, pertanto, necessaria l'equazione arte = possibile-impossibile. Svolgendo questa teorica, che nel presente scritto è profondamente rielaborata, ma sostanzialmente mantenuta, io non volli dire, dunque, che l'arte rappresenta l'impossibile, distinguendolo, come tale, dal necessario, ma che essa è impossibile, è lo spirito come impossibile, è l'autocoscienza come impossibilità di sè stessa, come negazione di sè, come altro da sè, come mera coscienza, come Io = Non-Io. — E comprendiamo: 1° perchè il sentimento estetico prescinda in modo assoluto dalla reale ed effettuale esistenza dell'immagine estetica, mentre questa reale ed effettuale esistenza è la base indispensabile di ciò che si chiama sentimento di valore, e che meglio andrebbe detto momento passionale (appetitivo) o morale (volitivo) dello spirito; 2° perchè l'attività artistica non abbia nulla da fare con l'osservazione storica e documentata o sperimentale della realtà di fatto presente o passata, contrariamente a quanto afferma il verismo e naturalismo estetico; 3° perchè sia erronea ogni identificazione dell'attività artistica con l'attività religiosa o mitologica dello spirito, la quale attribuisce reale ed effettuale esistenza a ciò che il mito e la rappresentazione religiosa narrano e rappresentano, e di esso si serve come di principio esplicativo del mondo e delle cose e della realtà tutta; 4° perchè, di fronte alla coerenza dello spirito autocosciente, lo spirito meramente cosciente sia apparso dominato da un principio d'incoerenza e d'irrazionalità, e la poesia sia parsa corrispondere al momento fanciullesco, ingenuo, barbaro, sensuale, dello spirito, confondendosi, così, la coerenza della mera coscienza con quella dell'autocoscienza, i momenti dello sviluppo dello spirito assoluto con i momenti dello sviluppo dell'empirico individuo uomo o dell'empirico individuo nazione, la storia ideale eterna dello spirito con la storia reale contingente delle creature; 5° perchè sia assurdo parlare di un bello razionale o intellettuale, poichè, quando la ragione è posta come tale, quando l'Io è Io = Io per sè, il momento dell'immediatezza, dell'Io = Non-Io, è da gran tempo superato.

36. — L'attività estetica è, dunque, il momento dell'assoluta immediatezza dello spirito, e, come tale,

è il primo scientifico, poichè lo spirito nel suo processo comincia sempre dall' assolutamente immediato, e da questo deve cominciare la scienza, che quel processo rifà consapevolmente. L' arte è, dunque, l' immediato, ma, appunto, tutto lo spirito, tutto l' Io, come immediato, il quale è, così, l' antecedente o condizione ideale dell' arte. E se l' Io si pone nell' opera d' arte come assoluta immediatezza, non è per caso o capriccio, ma per intrinseca necessità del suo processo. L' Io è, nella sua essenza, mediazione o relazione assoluta, ma non può esistere come tale, non può adeguare la sua esistenza alla sua essenza, non può porsi come *id cuius essentia involvit existentiam, sive id cuius natura non potest concipi nisi existens* (Spinoza, *Ethica*, I, def. I), se non ponendosi prima come mera esistenza, come semplice creazione. Il rapporto di mediazione (filosofia) e immediatezza (arte) è il rapporto di autocoscienza e coscienza: è la mediazione, come esigenza di sè, che pone l' immediatezza, per poterla, in un successivo momento, porre come tale, e per ciò stesso negarla come immediatezza, o mediarla. La filosofia è, dunque, la negazione dialettica (negazione, che è conservazione e inveramento) dell' arte. L' arte non è, dunque, conservata per intero nella filosofia, con in più qualcosa che, di arte, la fa filosofia, così che la filosofia avrebbe due lati, uno per il quale è arte, ed un altro per il quale è filosofia; e l' arte pura e semplice sarebbe la filosofia meno quell' elemento che la costituisce filosofia (rapporto di gradi, per cui A è A, tutto A, prima, fuori e senza di B; e B è A, lo stesso A, tutto A, più qualche cosa). L' arte è

lo spirito come immediato; la filosofia è lo spirito come mediato. Ora, la mediazione non è l'immediatezza più qualcosa, ma la negazione dell' immediatezza; il concetto non è l' intuizione più qualcosa: il concetto — lo spirito come concetto — è la negazione dell' intuizione. La verità del filosofo non è il sogno dell' artista più qualcosa, ma è il sogno posto, e però negato, come sogno. Non rapporto di gradi, dunque, cioè d' indipendenza delle forme inferiori dello spirito dalle superiori e di mera implicazione di quelle in queste; ma rapporto di mutuo condizionamento, o dialettica. Nella mediazione l' immediatezza è posta come tale, e perciò negata: nella filosofia si estingue l' arte. Ma la mediazione non è possibile senza il momento dell' immediatezza, e però è la filosofia, come esigenza di sè, che pone l' arte. In questo suo rapporto con la filosofia è, dunque, la ragione della morte e dell' immortalità, insieme, dell' arte.

37. — Una filosofia è gustabile e giudicabile esteticamente, quando si viva in forma immediata quello stesso mondo, che pel filosofo è riflessione e mediazione. Ma allora non si giudica più della bellezza o meno di un' opera filosofica in quanto tale; si prescinde da ciò che la costituisce opera filosofica, e la si vive come momento immediato e naturale dello spirito. Quando, poi, la si considera come ciò che essa realmente è stata per il filosofo, ossia concetto, riflessione, mediazione concreta e vivente, il momento dell' immediatezza è per ciò stesso superato e negato, e dell' opera non si può più dire che è bella o brutta, ma solo che è vera o falsa. Poichè

in ogni momento del suo processo l'Io è presente tutto quanto come totalità, ciò che è mediazione e riflessione può tramutarsi in immediatezza e naturalità. Io posso vivere nella sua immediatezza (come un sogno) il mondo di un filosofo, e crearlo come opera d'arte. Ma se lo vivo come ciò che esso realmente fu per il filosofo, cioè come concetto concreto e mediazione reale, io lo nego come sogno e lo vivo come pensiero in atto, come verità. Pensando o ripensando una filosofia, io non posso, in pari tempo, crearla o gustarla come opera d'arte; se ciò faccio, la nego come filosofia; se la penso come filosofia, la nego come opera d'arte, come sogno, immediatezza e naturalità dello spirito. — Si obbietterà che il filosofo, anch'esso, è uomo; che l'Io è tutto quanto presente come Io nel processo del pensiero; e che si pensa perchè si vuol pensare; e che tra le passioni c'è anche quella del vero; e tra gli stati d'animo c'è anche quello, in cui l'animo crea a sè la sua verità. La rappresentazione del concetto reale, concreto e vivente è, dunque, in pari tempo, rappresentazione di quel volere che sorregge il pensiero nel suo farsi, di quella passione che è la passione del vero, di quello stato d'animo, che è la commozione suscitata nell'animo dall'apprensione della verità: la rappresentazione del concetto è, insieme, rappresentazione di un sentimento; la filosofia è arte. — A ciò si risponde che la passione del vero non è passione tra le passioni, ma assoluta negazione della passione come tale, perchè assoluta moralità, assoluta equazione dell'Io con sè stesso; che lo stato d'animo, in cui l'animo crea a sè la sua verità, non è uno

stato, nella singolarità e immediatezza del quale l'animo si esaurisce tutto quanto, ma è l'animo come sintesi dei suoi stati, è l'Io come assoluta unità dei suoi momenti; che il volere che sorregge il pensiero non è nulla fuori del pensiero stesso, ma è il pensiero come attività che pone sè stesso: *actus purus*. Quando si accende la luce dello spirito assoluto, la natura è posta e negata come natura; lo spirito che veglia è la negazione dello spirito che sogna.

38. — L'attività filosofica dello spirito è l'attività, per cui lo spirito assume coscienza di sè, pone sè come Io = Io per sè, risolve compiutamente in sè, soggetto del conoscere, l'oggetto suo, e però si pone come spirito assoluto. Filosofia = autocoscienza. — E l'autocoscienza è sintesi che distingue l'Io soggetto dall'Io oggetto, e riferisce, insieme ed in un atto solo, quello a questo: è atto distintivo — unificativo in una, posizione dell'immediato come tale, e, per ciò stesso, mediazione. Autocoscienza = mediazione. — Ma quel processo di distinzione e riferimento insieme, quell'atto distinguente unente, che è la mediazione, quel porre l'immediato come tale e perciò stesso mediarlo, quel determinare l'indeterminato, quel distinguere l'indistinto, quel parlare l'ineffabile, è impossibile senza l'unità dei due termini della mediazione, per la quale unità immediato e mediato, indeterminato e determinato, indistinto e distinto, ineffabile ed effabile si svelano della stessa stoffa e natura, come uno ente in due momenti del suo processo. E quale sia il rapporto di quei due termini lo sappiamo: è la mediazione,

come esigenza di sè, che si pone come immediato, per potersi poi mediare. L' unità originaria d' immediato e mediato, d' indistinto e distinto, d' irrelativo e relazione, d' indeterminato e determinazione, di senso e intelletto, d' intuizione e concetto, di arte e filosofia, di natura e spirito, è lo spirito come unità sintetica produttiva *a priori* degli opposti. Mediazione = unità sintetica produttiva *a priori*. — L' unità sintetica produttiva *a priori*, che sia tale non solo in sè, ma per sè, che, cioè, non sia solo esigenza di unità, ma unità perfetta e compiuta, unità che celebra sè stessa come unità, è la mediazione in atto, la mediazione reale, concreta, vivente. E questa è, come sappiamo, distinzione di sè da sè e riferimento di sè a sè: cioè distinzione del soggetto dal predicato e unione di quello a questo, critica, giudizio. L' attività giudicatrice dello spirito, che è l' attività dello spirito come spirito assoluto, adeguerà la sua essenza alla sua esistenza, celebrerà compiutamente la sua natura, quando adeguerà, nella distinzione, compiutamente l' uno all' altro i due termini della distinzione medesima; quando, cioè, nell' immediato ravviserà tutta sè stessa, attività mediata, nella forma dell' immediatezza. Lo spirito assoluto si presenterà allora come identità assoluta, nella distinzione, di soggetto e predicato: come soggetto che è totalità dei predicati, come totalità dei predicati che è soggetto; come soggetto assoluto, del quale non si può predicare più nulla, la predicazione del quale è compiuta, e che, però, è soggetto assolutamente attuale, in cui non resta più nulla di potenziale, che possa essere attuato in un' altra predicazione; e come

predicato assoluto, che, come assoluto, è il solo predicabile di quel soggetto (giacchè, se ci fossero altri predicabili di quel soggetto, non sarebbe più assoluto), e, come solo predicabile di quel soggetto, è tutt' uno con esso (giacchè il predicato è distinto dal soggetto solo quando non è il solo predicato di quel soggetto), quindi non è più predicato, ma soggetto esso stesso. Il predicato assoluto è l' universale concreto, che è assoluto soggetto. Identità di soggetto e predicato, che è tale solo nella distinzione e per la distinzione, e che, però, è tale per sè: Io = Io. Unità sintetica produttiva *a priori* = giudizio sintetico produttivo *a priori*. — E poichè è il giudizio sintetico produttivo *a priori*, come esigenza di sè, che pone i suoi stessi termini, esso è giudizio che fonda, prova, media, deduce sè stesso, e però è sillogismo. Giudizio sintetico produttivo *a priori* = sillogismo sintetico produttivo *a priori*. — In questo sillogismo l' immediato è mediato, l' indeterminato è determinato, l' indifferenziato è discriminato, il soggetto è predicato: cioè è sussunto sotto le categorie dello spirito, qualificato, giudicato, ravvisato in ciò che veramente ed effettualmente è; è detto essere questo e non quest' altro; è criticato. Sillogismo sintetico produttivo *a priori* = critica. — La critica consiste nel mediare l' immediato, nel determinare l' indeterminato, nel qualificare l' inqualificato, nel pensare l' impensato. Tutto ciò non è fatto da uno spirito che stia fuori e sopra dell' immediato: è l' immediato stesso che lo fa, è l' immediato stesso che si media, è lo spirito come immediatezza che media sè stesso, e però si nega come puramente immediato. E in

che consiste il mediarsi? Che cosa è l' autocoscienza, in cui consiste la mediazione dell' immediato? È il porsi dell' immediato come immediato, è il dire: " io sono immediato ", " io sono ". " Sono ", " è ", queste semplici parole sono il mediarsi dell' immediato, la vittoria dello spirito sulla natura, la prima scintilla della gran fiamma della conoscenza, la prima apparizione di Dio in terra. Criticare, mediare, è, pertanto, essenzialmente entificare, esistenzializzare, storicizzare. Critica = storia. — Lo spirito assoluto è storia. Ciò vuol dire che esso è lo spirito, che nell' immediato ravvisa sè stesso, quel sè stesso che ora è mediazione; nell' indistinto vede sè stesso, quel sè stesso che ora è distinzione; nell' inespresso vede sè stesso, quel sè stesso che ora è espressione o pensiero. Esso è lo spirito che si pone come distinzione di sè da sè ed unità di sè con sè, come molteplice che è uno, come uno che è molteplice; come universale concreto, che sintetizza in sè una molteplicità di momenti. Qui lo spirito è storia viva, reale, concreta; ricordo, memoria, passato; ma passato che è posto come tale, e per ciò stesso è presente: eterno passato, che è eterno presente. Lo spirito come storia palpitante è lo spirito come distinzione di sè da sè ed unità di sè con sè; è lo spirito come mediazione. E poichè lo spirito è mediazione e distinzione per essenza, egli, nel porsi come storia vivente, adegua sè a sè, il suo essere al suo conoscersi, la sua esistenza alla sua essenza: e cioè realizza la sua vera natura, conquista il suo vero sè stesso, viene a sè, progredisce a sè, è progresso. Storia = progresso. — Lo spirito come progresso concreto è lo spirito, che dall' immediatezza sale alla mediazione; il concetto di progresso non lo ha, dunque, se non lo spirito realmente progrediente. Il concetto di progresso è, pertanto, concetto dello spirito giudicante, distinguente, criticante: è la distinzione, la critica, il giudizio in atto. Solo lo spirito asceso al giudizio, alla critica, alla storia, alla filosofia, e che è giudizio, critica, storia, filosofia in atto, possiede il concetto di progresso, ed è esso il progresso nel suo farsi e divenire. Lo spirito che non giudica, non critica e non storicizza, cioè lo spirito nella sua immediatezza, manca del concetto di progresso, ed appunto per ciò è privo di progresso. Nella sua immediatezza lo spirito non sa di progredire, e però non progredisce davvero: sa di progredire, e però solo allora è progresso, soltanto nella forma della mediazione. Il concetto di progresso è, dunque, concetto dello spirito filosofico, è lo spirito filosofico in atto, è la filosofia stessa in azione. Progresso = filosofia. — E ritorniamo così alla filosofia, cioè al punto donde prendemmo le mosse. Si tenga ben presente questo importantissimo risultato, che ci permetterà di risolvere la difficile questione del progresso nell' arte.

39. — Affermando che filosofia = storia = progresso, intendiamo affermare che lo spirito assurto all' equazione assoluta di sè con sè, divenuto filosofia, è storia in atto, viva, palpitante e concreta: e cioè unità della molteplicità, posta, e per ciò stesso risoluta, come tale. Filosofia = storia, vuol dire semplicemente che lo spirito ha superato il momento

dell' immediatezza, è conscio di tale superamento, e però ha un passato, passato che è presente, pel fatto stesso di essere posto come passato. Ma per storia si suole anche e comunemente intendere l' apprensione che l' intelletto fa delle cose come già poste, già date, già create, già costituite, già accadute prima e fuori di lui: l' apprensione del già accaduto. Accadimento e storia sono qui l' uno fuori dell' altra: l' accadimento ha fatto a meno della storia per porsi nell' esistenza, e la storia si limita a constatare la presenza di quello nel mondo dei fatti già fatti. Questa storia, che meglio si direbbe storiografia, presuppone la storia viva, reale e concreta, e cioè lo spirito come storia, ricordo, memoria, lo spirito come universale concreto, come filosofia. Essa riduce in pezzi quella vivente unità del molteplice che è la filosofia — storia — progresso in atto, e ridottala in morti frammenti, invano tenta, poi, di ricostituirla. Essa riduce il farsi al fatto, il divenire al divenuto, l' accadere all' accaduto, il vivo al morto, e però è momento astratto dello spirito, condizionato dal momento filosofico, e condizione, a sua volta, di ogni procedimento astrattivo. Finchè per storia si è intesa questa falsa storia, o storiografia empirica che dir si voglia, l' identità di storia e filosofia è apparsa sempre un insolubile enigma. E, infatti, con la falsa storia, con la morta erudizione di archivio, la filosofia, che è storia vivente, non ha niente a che fare, e ne è acerbissima nemica. Con la storia vera che è filosofia, l' arte sta nel rapporto di coscienza ad autocoscienza, d' immediato a mediato; con la falsa storia che è antifilosofia, sta nel rapporto di un momento immediato, ma reale, con uno arbitrario ed astratto, e però irreale, dello spirito.

40. — La mediazione assoluta è sintesi d' immediato e mediato, è immediatezza che si pone come tale, e però si nega, si supera, si media. L' attività dello spirito che rivive e ricrea l' attività immediata si chiama gusto estetico, gusto. E poichè tra ricreare o rivivere e creare o vivere non v' è (almeno a primo aspetto) differenza, così l' attività immediata ed il gusto estetico (almeno a primo aspetto) coincidono completamente. Filosoficamente parlando, lo spirito che gusta l' immediatezza è affatto medesima cosa con lo spirito che è immediatezza. Ma, appunto per ciò, il gusto estetico, da solo, non ci fa uscire dal momento dell' arte, nè dall' immediatezza ci porta alla mediazione. — Perchè ciò avvenga, è d' uopo che l' immediatezza, che il gusto estetico ci fa rivivere, sia posta, e per ciò stesso negata e superata, come tale, cioè mediata, riflessa, pensata. E questo fa la critica, anzi questo è la critica. Il mondo, la vita, lo spirito, che nell' opera d' arte è immediato, naturale, inconsapevole, nella critica si stacca dalla sua immediatezza, si media, si riflette in sè, acquista coscienza di sè, si pone come distinzione, come giudizio, come concetto, come pensiero. La critica è, dunque, l' autocoscienza dell' arte. La critica si fonda sul gusto, che rifà l' opera d' arte, nè può prescinderne. In che modo la mediazione assoluta prescinderebbe dall' immediatezza, che ne è la condizione? Ed in ciò va trovata la distinzione filosofica tra gusto e opera d' arte: questa è l' immediatezza

per sè, scopo a sè stessa; quello è l'immediatezza elemento (o destinato ad esserlo) della critica, della mediazione assoluta. L'assolutezza del gusto consiste precisamente in questo: ciò che il gusto dice bello, e cioè ricrea come tale, realmente esiste come bello, come attività immediata dello spirito. Come, infatti, potrebbe non essere bello in sè, non esistere come bello, ciò che il gusto estetico sente, e cioè crea, come tale? Ma assolutezza del gusto, del mio gusto, non vuol dire che in un'opera d'arte ci sia solo quello che il mio gusto ci trova: questo vi è certamente (assolutezza del gusto), ma può esservi anche qualche altra cosa, che il mio gusto non ci trova, e che il gusto di un altro ci troverà. E questo è naturale, perchè i singoli gustanti sono esseri finiti e limitati. Ma il gusto si esaurisce nel rivivere l'opera d'arte nella sua immediatezza: esso la rivive, la constata, ne sente la presenza o l'assenza, dice: " qui ci è un'opera d'arte " o " qui non ci è un'opera d'arte ", ma non fa niente di più. E però la critica non si esaurisce nel gusto, nell'impressione immediata dell'opera d'arte, nè si limita a dire: " qui c'è un'opera d'arte ", " qui l'opera d'arte non c'è ". Il gusto è la critica in nome dell'immediatezza; ma la critica, la critica propriamente detta, è la critica dell'immediatezza stessa, è il ritornare a sè dello spirito immediato, è il mediarsi, il distinguersi, il pensarsi dello spirito. La critica è l'autocoscienza dello spirito, che non può giungervi se non dopo essersi alienato nella mera coscienza, che è arte. La critica viene, perciò, *post festum*, segue all'arte, sorge a sera, quando il lavoro della giornata è compiuto.

— E qui osserveremo di sfuggita che i concetti del comico, del sublime, dell'umoristico, del grazioso, del turpe e simili, delle cui trattazioni son pieni quasi tutti i libri di estetica, non sono altro, per quel tanto di giustificabile che v'è in essi, che analisi e determinazioni iniziali e rudimentali (perchè schematiche) dei sentimenti e degli stati d'animo, che formano il contenuto dell'opera d'arte; non sono, quindi, che una prima ed imperfetta autocoscienza del mondo artistico, una prima ed imperfetta critica.

41. — Lo spirito assoluto è autocoscienza, è Io = Io per sè, è Io che risolve in sè i momenti molteplici del suo divenire, è unità concreta e vivente della molteplicità, storia in atto e palpitante. Chi oggi, nel momento storico che traversiamo, viva nella pienezza dei tempi, e possegga compiutamente il nostro patrimonio di cultura e di civiltà, costui è essere conscio di sè, è Io = Io per sè, è Io che ha in sè posti, e per ciò stesso negati e superati nella loro singolarità, tutti i momenti storici vissuti dallo spirito nel suo divenire. In quanto piena autocoscienza, egli ha in sè tutta la storia di quell'autocoscienza che è lui stesso, è quell'autocoscienza come storia di sè. E appunto perchè l'autocoscienza è reale e concreta unità di momenti, negati come singoli, ma negati perchè posti come tali, la vita di ciascuno di questi momenti, la vita del passato, non ci è misteriosa ed estranea, ma è da noi rivissuta e risentita nell'atto stesso di essere allontanata. Così si spiega perchè sia possibile rivivere il pensiero, le opere, le passioni dei tempi che furono, e le loro

opere d' arte : così si spiega l' illimitatezza del gusto. — Ma l' autocoscienza è condizionata dalla coscienza : pertanto, in ogni momento del suo processo storico, lo spirito ascende all' autocoscienza, alla filosofia, solo dopo essere passato per la coscienza, per l' arte. Ogni momento storico dell' autocoscienza si rispecchia, dunque, in un' opera d' arte, che lo vive nella sua immediatezza. — Tutto ciò rende possibile la retta concezione del progresso nell' arte. Erra chi concepisca il progresso nell' arte come succedersi di opere artistiche, di cui la seguente sia più bella della precedente. L' *Iliade* non è meno bella della *Divina Commedia*, nè questa, dei *Sepolcri*. Il mondo dell' *Iliade* è vissuto nella sua immediatezza con la stessa assoluta perfezione del mondo della *Divina Commedia*. Ma il mondo, che la *Divina Commedia* rappresenta nella sua immediatezza, corrisponde ad un momento dello sviluppo spirituale, è, nella sua immediatezza, un momento dello sviluppo spirituale, superiore a quel momento dello sviluppo spirituale, che nella sua immediatezza è vissuto dall' *Iliade* : superiore, perchè lo contiene e risolve in sè. L' arte, che vive nella sua immediatezza lo spirito come unità e risoluzione D dei momenti A, B, C, è in progresso sull' arte di ciascuno di questi momenti, perchè la contiene in sè. L' arte del momento A è, infatti, comprensibile senza quella del momento D ; ma questa non è comprensibile senza quella, perchè la contiene in sè, e però è in progresso su di essa. Non, dunque, il venir dopo nel tempo costituisce il progresso, perchè si vien dopo solo quando si contiene in sè come posto e negato,

come superato, il momento antecedente, cioè quando si progredisce. Non la successione temporale, dunque, fonda il progresso, ma, viceversa, il progresso fonda la successione temporale.

42· — Ad ogni momento dello sviluppo storico dell' Io corrisponde un mondo artistico (piccolo o grande che sia), in cui l' Io si riflette nella sua immediatezza. Ma l' Io si sviluppa, e ciò che era Io assoluto (A) diventa semplice momento di un nuovo Io assoluto (B), che contiene in sè il primo, e però viene dopo di esso, ed è in progresso su di esso. Questo nuovo Io si rispecchia in un mondo artistico (B), che contiene in sè, come momento, il mondo artistico precedente (A), che, come tale, è morto e disfatto. La storia dell' arte è la storia del nascere e morire dei mondi artistici, ognuno dei quali risolve in sè i precedenti e si dissolve nel seguente. Ma ricordiamo ciò che s' è detto: progresso = distinzione = storia = filosofia. Solo lo spirito filosofico è distinzione, e però progresso, ed ha il concetto di progresso. L' attività artistica è indistinzione, e, come tale, non ha il concetto di progresso, nè progredisce essa stessa. L' attività artistica, infatti, non progredisce punto col passare del tempo : Omero non è meno artista di Dante ; nè Dante, di Leopardi. Questi tre sommi, come forza artistica, si equivalgono. Soltanto, Dante elabora artisticamente un mondo più progredito del mondo elaborato da Omero, e meno progredito di quello che elaborerà Leopardi ; ma l' attività elaboratrice di Dante non è superiore a quella di Omero, nè inferiore a quella di Leopardi ; tutte e

tre sono di pari forza, perchè tutte attività indistinta ed immediata. E però, in quanto pura attività artistica, Dante non sa che il mondo, che egli si sforza di elaborare, è superiore al mondo omerico: ma lo sa la critica, che è distinzione, mediazione, progresso. Uno spirito che fosse tutto spirito estetico, tutto arte, tutto indistinzione e immediatezza, *totus gustus*, non potrebbe mai concepire il progresso nell' arte: tutte le opere d' arte gli si porrebbero sulla stessa scala, fuori di ogni rapporto di tempo, di spazio e di mutuo condizionamento, ed ogni seriazione di esse gli parrebbe assurda. Per questo il buon gusto, che è l' attività estetica rivissuta nella sua immediatezza, è impotente a concepire il progresso nell' arte, e però a darci una storia e una critica dell' arte. Ma lo spirito che si pone come unità di momenti, posti e negati nella loro molteplicità, lo spirito che è critica, storia, filosofia, pensa il mondo dantesco, e, pensandolo, lo media e lo distingue, lo ravvisa come unità di momenti, per uno dei quali essa riconosce il mondo ellenico, che Omero elaborò artisticamente. Ciò facendo, essa riconosce che il mondo dantesco è in progresso sul mondo omerico, perchè questo è semplice momento di quello. Progresso non significa qui, dunque, maggior grado di bellezza: e però non si deve parlare di progresso *dell' arte*, ma di progresso *nell' arte*, di progresso del mondo o dello spirito nell' arte, poichè il progresso non è delle singole forme dello spirito, ma solo dello spirito come unità delle sue forme, come filosofia. Negare all' Estetica il concetto di progresso è negarle la possibilità di una critica dell' arte, di una critica che sia, insieme,

storia e filosofia, è abbassare la critica a semplice buon gusto. — E appunto perchè il progresso è dello spirito come unità, e non delle sue singole forme, quando si fa la storia e la critica di qualche forma o attività dello spirito si fa sempre, insieme, la storia e la critica dello spirito come unità, la storia e la critica di tutto lo spirito. Perciò le singole storie e critiche (storia e critica dell' arte, storia e critica del diritto, e così via) sono intimamente indissociabili fra loro, e solo empiricamente distinguibili. — Il concetto di progresso ci permette, infine, di graduare le opere d' arte di uno stesso momento storico. Il capolavoro artistico, che rispecchia tutto lo spirito in un momento della sua storia, non è nè più, nè meno bello del madrigaluccio, che, perfetto pur esso, rispecchia soltanto un momento di quella vivente unità, che è lo spirito in quel punto della sua storia. Pure, nel capolavoro c' è tutta l' anima di un tempo, con tutta la sua infinita complessità unificata e organizzata; nel madrigale, uno solo degli elementi di quella complessità, una sola delle vibrazioni di quell' anima. E però il capolavoro è in progresso sul madrigale, suo contemporaneo e suo pari in perfezione artistica, perchè lo contiene in sè come momento superato. Col concetto di progresso l' Estetica termina e si risolve nella generale Filosofia dello spirito.

43. — Filosofia = mediazione assoluta. Lo spirito che è mediazione assoluta è lo spirito che media sè stesso, che pone e nega sè come immediato, che distingue sè da sè. L' immediato qui vien posto come

tale, e di lui si dice che è immediato, che è. Dicendo: " sono ", lo spirito si pone, e, insieme, si nega come immediato. Il puro immediato non dice di sè: " sono "; lo spirito che dice: " sono ", supera il momento dell'immediatezza. La prima mediazione è contenuta nella parola: " sono ". Dicendo: " sono ", lo spirito si pone come essere, ma come essere che dice di sè: " sono ", come essere che non è puro e semplice essere, come essere che è più che essere (più che essere, perchè è, e dice di sè che egli è), come essere che non è solo essere, come essere che è non-essere, come essere che è sintesi di essere e non-essere. Lo spirito qui è e non è in un atto ed in un momento solo; e poichè ciò che è e non è in pari tempo, diviene, lo spirito qui è divenire, divenire che è giudicare, mediare, distinguere: divenire come pensare. Che è il divenire? E' l'essere che è non-essere, è l'essere che dice di sè che egli è, è l'essere come concetto dell'essere. Non-essere non vuol dire il nulla, il niente; ma, al contrario, qualcosa di più del semplice essere, il quale è e non sa di essere: il non-essere è appunto il sapersi dell'essere, il predicarsi dell'essere, il pensarsi dell'essere. — Ora, in quella sintesi distinguente-unente che è il divenire, o l'essere che è non-essere, prescindiamo dal non-essere, dal sapersi dell'essere; e pensiamo solo l'essere in sè e per sè, distaccato dal non-essere, fuori della sintesi. Che cosa è l'essere che non è non-essere? L'essere fuori della mediazione? L'essere come puro essere? Esso è lo spirito come assoluta immediatezza; come assoluta coincidenza di Io

e Non-Io, di soggetto e oggetto, di spirito e natura; come volizione affatto alienata nel suo oggetto; come attività che si esaurisce nella sua creazione; come inconsapevolezza. Il puro essere è lo spirito come puro essere, come indistinzione di sè da sè, come irrelazione, come assenza di pensiero, di pensiero che è concetto. Lo spirito come puro essere è lo spirito come attività immediata, naturale, artistica. Tutta la nostra indagine si riassume, dunque, nelle seguenti equazioni: filosofia = spirito come essere che è non-essere, come concetto dell'essere, come divenire; arte = spirito come puro essere. — E, di nuovo, che è lo spirito come puro essere? Esso è lo spirito, cioè l'Io, la distinzione, la relazione, il divenire, nella forma del puro essere. Anche nel momento artistico, dunque, l'Io diviene, è distinzione, relazione, cioè Io; ma questo divenire non è divenire come pensare. Il divenire come pensare è il divenire che sa di divenire, che è divenire per sè, che dice di sè: " sono ", e, per ciò stesso, divenendo, si fissa e si ferma. Questo assoluto riposo, che è assoluto movimento, è il divenire come pensare, è la mediazione assoluta, il divenire assoluto. Ma quel divenire che è l'attività artistica è divenire che non sa di esser tale, che non è tale per sè, che non si ferma e non si fissa, e però è incessante trasmutare, nascere e perire, sorgere e scomparire: divenire puro. E l'arte è per l'appunto lo spirito come puro divenire; è il primo costituirsi dello spirito nell'esistenza; è la vita colta e posta nel suo puro farsi: farsi inconsapevole, che l'intelletto non ancora ha fissato e fermato, e che però appunto è farsi incessante, è divenire senza

fine. Conclusione di questa Estetica è, dunque, l'equazione: arte = spirito come puro essere o (che è lo stesso) come puro divenire.

44. — In che rapporto è questa nostra Estetica, e, con essa, il generale sistema di Filosofia dello spirito, nel quale rientra, e che non abbiamo mancato di svolgere brevemente, con le quattro parti, in cui, secondo l' ultima grande filosofia europea, quella di Giorgio Guglielmo Federico Hegel, si divide il sistema del sapere: Fenomenologia dello spirito, Logica, Filosofia della natura, Filosofia dello spirito? — Che cosa è la natura? Lo sappiamo: è lo spirito come natura; è il momento naturale o immediato o artistico dello spirito. La Filosofia della natura è la Filosofia dello spirito come natura; è l' Estetica: e però, come tale, rientra nella Filosofia dello spirito. — Che cosa è la Fenomenologia dello spirito? Essa è il consapevole rifacimento di quel processo, pel quale lo spirito dall' immediato sapere giunge al sapere assoluto; è il viaggio dantesco dello spirito dall' inferno della prima immediatezza al paradiso dell' assoluta mediazione, ov' egli crea a sè l' assoluta verità e certezza sua. Ma, per noi, la Filosofia dello spirito non ha altro còmpito che questo, e però rientra nella Fenomenologia dello spirito. — Che cosa è la Logica? E' la dottrina delle categorie, dei sommi principii del pensiero, e, per ciò stesso, della realtà. Logica = Metafisica. Quali sono le categorie del pensiero? La risposta parrà ingenua, e pure è la sola vera: le categorie del pensiero sono il pensiero stesso. E che è il pensiero? Lo sappiamo: è media-

zione, distinzione, giudizio; è divenire, come essere che è non-essere, divenire assoluto; il quale, però, non può porsi come tale, come essere = non-essere, se non dopo essersi posto come essere non = non-essere, dunque come essere = essere, come puro essere o puro divenire. Essere come puro essere, ed essere = non-essere, tali sono le categorie del pensiero, e però della realtà. Ma queste categorie non sono categorie di un ente messo fuori dello spirito: sono le forme stesse dello spirito, e però dell' ente. Le categorie si trasformano, così, nei momenti dello sviluppo spirituale; l' essere coincide col conoscere; la scienza con la coscienza; la verità con la certezza; il processo logico col fenomenologico. Tra l' arte e la filosofia corre il processo logico-fenomenologico dello spirito. La Logica si risolve, dunque, nella Fenomenologia dello spirito, e la filosofia ci si svela, alfine, nella sua vera natura: Filosofia come Fenomenologia dello spirito; come Storia ideale eterna dello spirito, ed ultimo capitolo, essa stessa, di questa storia; come Teologia, che è Teofania e Teogonia in uno.

45. — Raccogliamo le fila del nostro lavoro, e riassumiamo. Noi siamo partiti da un fatto innegabile, e dal solo fatto che non si possa negare: dall' esistenza del conoscere. Ed abbiamo risoluto questo fatto nelle sue condizioni costitutive (analisi o induzione). Ma, in pari tempo ed in un atto solo, abbiamo visto come le condizioni costituivano il fatto (sintesi o deduzione). Il nostro procedere non è stato, dunque, nè solo analitico, nè solo sintetico; nè solo induttivo,

nè solo deduttivo; ma l'uno e l'altro insieme: e cioè, integrale, speculativo, dialettico. Noi abbiamo provato la conoscenza assoluta con ciò che la trascende, con ciò che la costituisce, con le sue condizioni, con l'assoluta possibilità (= potenza attiva e fattiva) del conoscere. La nostra è, dunque, una deduzione trascendentale dell'assoluto conoscere. Condizione dell'assoluto conoscere è l'attività immediata, naturale, artistica dello spirito. Il nostro lavoro è, dunque, veramente, una deduzione trascendentale del concetto di arte.

Roma, gennaio del 1913.

IMMAGINE E SENTIMENTO

NELL'OPERA D'ARTE

I.

Il problema del rapporto fra rappresentazione e sentimento nell' opera d' arte, che da Benedetto Croce era stato quasi passato sotto silenzio nelle due prime edizioni della sua *Estetica* (Palermo, 1902 e 1904), fu da lui affrontato risolutamente, in tutta la sua complessità, soltanto nel saggio: *L' intuizione pura e il carattere lirico dell' arte* (in *Critica*, VI, 1908, pp. 321-40; ristampato in *Problemi di Estetica*, Bari, 1910, pp. 1-30). Riassumendo con lucida brevità il suo sistema estetico, egli definiva l' arte così: " L' arte si regge unicamente sulla fantasia: la sola sua ricchezza sono le immagini. Non classifica gli oggetti, non li pronunzia reali o immaginarî, non li qualifica, non li definisce: li sente e rappresenta. Niente di più. E, perciò, in quanto essa è conoscenza non astratta ma concreta, e tale che coglie il reale senza alterazioni e falsificazioni, l' arte è intuizione; e, in quanto lo porge nella sua immediatezza, non ancora mediato e rischiarato dal concetto, si deve dire intuizione pura " (*Problemi*, pagg. 14-15).

La " dottrina dell' intuizione pura fa consistere il valore dell' arte nella forza intuitiva ; in modo che, quanto più concretamente e puramente s' intuisca, tanto più si avrà, secondo lei, arte e bellezza " (p. 17).

Tuttavia, " se si pone mente alle formole di giudizio dei buongustai e dei critici, alle parole che escono di bocca a tutti noi, allorchè siamo accalorati a discorrere di opere d' arte,... sembra che ciò che piace e si cerca nell' arte, sia tutt' altra cosa ; o, almeno, qualcosa più che non la semplice forza e purezza intuitiva ed espressiva. Ciò che piace e si cerca nell' arte, ciò che ci fa balzare il cuore e ci rapisce d' ammirazione, è la vita, il movimento, la commozione, il calore, il sentimento dell' artista ; questo soltanto ci dà il criterio supremo per distinguere le opere di arte vera da quelle di arte falsa, le indovinate dalle sbagliate " (pp. 17-8). " A un artista non si domanda che istruisca su fatti reali e su pensieri, o che faccia stupire per la ricchezza della sua immaginazione ; ma che abbia una personalità, al contatto della quale l'anima dell' uditore o dello spettatore possa riscaldarsi. Una personalità quale che sia, essendo escluso, in questo caso, il significato morale : un' anima lieta o triste, entusiastica o sfiduciata, sentimentale o sarcastica, benigna o maligna ; ma un' anima. La critica d' arte sembra consistere tutta nel determinare se una personalità vi sia, nell' opera d' arte, e quale sia " (p. 18).

Ora, " se l' essenza dell' arte è meramente teoretica, ed è l' intuibilità, non si vede come possa essere, invece, pratica, e, cioè, sentimento, personalità

e passionalità; e, se è pratica, non si vede come possa essere teoretica. Si dirà che il sentimento è il contenuto, e l' intuibilità è la forma; ma contenuto e forma non costituiscono, in filosofia, dualità, come a dire l' acqua e il recipiente dell' acqua ; il contenuto è la forma, e la forma è il contenuto ". E " qui, invece, contenuto e forma appaiono diversi l' uno dall' altro : il contenuto ha una qualità, la forma un' altra " (p. 21). Appaiono diversi, ma non sono, poi, veramente tali : " anche qui, la forma è il contenuto,..... l' intuizione pura è, essa stessa, liricità " (p. 22). Com' è possibile questa identificazione ?

Il Croce tenta spiegarcelo in quel capitolo della *Filosofia della Pratica* (Bari, 1909), intitolato : *Due chiarimenti alla Istorica e all' Estetica* (pp. 183-9), in cui, riallacciando la sua teoria della volontà alle sue teorie dell' arte e della storia, si propone di spandere su alcuni punti capitali della Istorica e dell' Estetica quella " piena luce, che si sarà, forse, prima invocata invano " (p. 183). Ora, per ciò che riguarda l' Estetica, questo punto capitale è precisamente il rapporto di rappresentazione e sentimento nell' opera d' arte, cioè, per l' appunto, il problema principale della filosofia dell' arte. La *Filosofia della Pratica* si sforza di dimostrare che la realtà, com' è metafisicamente costituita, " altro non è che divenire, possibilità che passa all' attualità, desiderio che si fa azione, dalla quale il desiderio ripullula insaziato " (p. 187). " Distinguere i desiderî dalle azioni tanto vale quanto discernere l' irreale dal reale, l' inesistente dall' esistente ; e pensare l' atto pratico tanto vale quanto pensare il concetto di esistenza e di

realtà effettuale..... Dire: " questo è un desiderio " significa: " ciò non esiste "; dire: " questa è un'azione " significa: " ciò esiste ". I desiderî sono la possibilità; l'atto risolutivo e volitivo, o azione, è l'attualità " (p. 185; cfr. anche *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro*, Napoli, 1905, pp. 49-51 e *Logica*[2], Bari, 1909, p. 118).

Distinguere l'irreale dal reale tanto vale, dunque, quanto distinguere i desiderii dalle azioni, e ciò non si può senza essere in possesso di una, sia pur rudimentale, filosofia della pratica. Ma l'arte è affatto priva di concetti, e però di filosofia (*Estetica*[3], Bari, 1909, pp. 4 e segg.). Pertanto, " mancando all'arte il criterio distintivo tra desiderî e azioni, essa rappresenta, in verità, le azioni come desiderî e i desiderî come azioni, il possibile come reale e il reale come possibile; onde, più correttamente, si deve dire che l'arte è di qua dal possibile e dal reale, è pura di queste distinzioni, ed è, perciò, pura immaginazione o pura intuizione. Desiderî e azioni sono, come sappiamo, della medesima stoffa; e l'arte assume quella stoffa nella sua medesimezza, incurante della nuova elaborazione che sarà per ricevere in un grado ulteriore dello spirito " (p. 186). La " concezione dell'arte come rappresentazione di fatti volitivi, presi nella loro natura affatto generica e indeterminata, nei quali il desiderio è come azione e l'azione come desiderio, svela perchè l'arte si affermi quale rappresentazione di sentimento, e un'opera d'arte non sembri avere, e non abbia, valore, se non pel suo carattere lirico e per l'impronta della personalità dell'artista " (pp. 186-7).

" Il sentimento, che l'artista vero ritrae, è quello delle cose, *lacrymae rerum*; e, per la già dimostrata identità, in Filosofia della pratica, di sentimento e volizione e poi di volizione e realtà, quel sentimento sono le cose stesse " (p. 188). Conferma empirica di questa teoria è che i poeti, i quali sembrano aver l'animo riboccante di odii e di amori, sono, poi, inetti a tradurli in realtà. Giacchè " quegli amori e odî sono non volontà, ma desiderî, e desiderî già fiaccati come tali, perchè non più in processo di sintetizzamento volitivo, ma divenuti oggetti di contemplazione e di sogno. Chi legga biografie di artisti, o pratichi con artisti nella vita quotidiana, ha, quasi sempre, l'impressione che le loro burrasche passionali non sieno altro che poesia la quale sta per prorompere, come germe verde che si schiuda, rompendo la bruna zolla. E, se quel processo è doloroso, ciò accade perchè doloroso è ogni travaglio di parto. Si veda, infatti, come tutto, di solito, finisca *par des chansons*. Una bella poesia, e il sofferente è rasserenato " (p. 188).

Questo è quanto di più preciso ha scritto il Croce sul rapporto d'immagine e sentimento nell'opera d'arte: il *Breviario di Estetica*, di recente pubblicazione (Bari, 1913, pp. 39-45), nulla v'aggiunge. Per l'*Estetica* ([3], pp. 85 sgg.), invece, il sentimento estetico è la soddisfazione che prova l'artista quando ha intuito: egli *vuole* intuire; avvenuta l'intuizione, il suo volere è soddisfatto; questa soddisfazione *pratica* è il sentimento estetico. Il sentimento estetico è, così, non interno, ma esterno all'opera d'arte, e semplice concomitante di essa; e riguarda l'uomo artista, non la sua creazione.

II.

Come si vede chiaramente dai brani su riferiti, e come è, poi, evidentissimo dalla lettura per esteso del saggio: *L' intuizione pura e il carattere lirico dell' arte* e del suindicato capitolo della *Filosofia della Pratica*, il Croce qui affronta e pone in tutta la sua complessità il problema dei rapporti fra intuizione e passione, fra immagine e sentimento nell'opera d' arte. Ma riesce egli, poi, veramente a risolvere quel problema in modo soddisfacente? Il Croce riconosce che, se l' essenza dell' arte è l' intuibilità, l' arte è cosa teoretica; e se, invece, è la passionalità, essa è attività pratica. Ora, riconoscendo egli che l' intuibilità e la passionalità, l' immagine e il sentimento nell' opera d'arte fanno tutt' uno, dovrebbe logicamente affermare che l' arte è teoretica e pratica insieme ed in un atto solo, che essa è attività che apprende l' oggetto suo nell' atto stesso di costituirlo, e che, pertanto, la barriera da lui posta fra conoscenza e volontà, fra teoria e pratica, con l' affermare che " un conoscere, indipendente dal volere, è pensabile; una volontà, indipendente dal conoscere, è impensabile " (*Estetica* [3], p. 56), non ha più luogo di esistere. Avrebbe dovuto farlo, ma non l' ha fatto; e dopo avere affermato che contenuto e forma in arte sono una cosa sola, ha fatto della passionalità, del sentimento, il semplice contenuto dell' intuizione pura, nella quale per lui consiste propriamente l' essenza dell' opera d' arte. " L' intuizione pura, non producendo concetti, non

può, dunque, *rappresentare* se non la volontà nelle sue manifestazioni; ossia, non può *rappresentare* altro che stati d' animo. E gli stati d' animo sono la passionalità, il sentimento, la personalità, che si trovano in ogni arte e ne determinano il carattere lirico " (*Problemi*, p. 23).

Le conseguenze di questo reciso distacco della conoscenza dalla volontà, della teoria dalla pratica, del soggetto dall' oggetto, sono assai gravi. La realtà, pel Croce, è, nella sua essenza, divenire, cioè trapasso dalla possibilità all' attualità, dal desiderio all' azione. Questo trapasso, che costituisce l' interna vita e l' intimo dinamismo del reale, ha luogo fuori e senza e prima dell' intuizione artistica, la quale si limita ad apprenderlo nella sua ingenuità. È chiaro che, sopravvenendo ad opera compiuta, giungendo a sera, l' intuizione pura trova dinanzi a sè una realtà già bella e fatta, già bella e costituita, già bella e divenuta (l' arte " come rappresentazione di *fatti* volitivi ", *Filosofia della Pratica*, p. 187), che si erge dinnanzi a lei misteriosa ed opaca. Perchè l' intuizione pura colga la realtà nel suo farsi, è d' uopo ch' essa stessa sia questo farsi e costituirsi della realtà: se si ammette che la realtà può farsi e porsi nell' essere fuori e senza e prima dell' intuizione, sarà sempre impossibile spiegare in che modo questa potrà apprenderla e coglierla in quel movimento che è il suo divenire. Se l' arte fosse realmente quello che il Croce la definisce: " rappresentazione di *fatti* volitivi ", essa sarebbe assolutamente impossibile, perchè il fatto già fatto è il limite della rappresentazione e, come tale, è irrappresentabile. E

che il Croce abbia visto, sia pur confusamente, queste gravi conseguenze del distacco da lui posto fra teoria e pratica, e che abbia tentato di evitarle, attenuando alquanto quel distacco, lo dimostrano con ogni evidenza queste parole, che egli scriveva nel 1904, polemizzando contro l' Aliotta, il quale aveva rivolto alla sua *Estetica* una lunga serie di obbiezioni. " Il *rifare* la natura che, per l' Aliotta, è qualcosa di straordinario, che giunge in ultimo e in pompa magna, è, invece, per me, già l' opera della prima, elementare, rudimentale conoscenza. Una sensazione pura, un' intuizione, è già una *creazione* ideale della realtà. E, se non è questo, che cosa è mai? Uno specchio? Se il conoscere non è il *fare* o *rifare* ciò che lo spirito stesso ha prodotto, non si torna al dualismo, alla cosa di fronte al pensiero, con tutte le assurdità connesse? " (*Problemi*, p. 486). Il conoscere è fare o rifare? Creare o ricreare? Il Croce non si sa decidere, e adopera quei termini promiscuamente, sentendo l' assurdità di staccare teoria e pratica l' una dall' altra così recisamente com' egli ha fatto, e non osando identificarle francamente.

In sè stessa considerata, fuori e prima dell' intuizione che la colpisce nel suo puro divenire, la realtà è trapasso dal desiderio alla volontà. L' intuizione pura è impotente a distinguere desiderio da volontà, mancando di una, sia pure elementare, filosofia della pratica, e però tratta i desiderî come volontà e le volontà come desiderî. Ma poichè la realtà in sè stessa si è già distinta in desiderî e volizioni, e l' intuizione artistica non è la realtà, questa intuizione, percependo la realtà come indistinzione di desiderio e volontà, non distingue quello che, in realtà, di per sè stesso, è già distinto, e però è apprensione confusa di ciò che realmente è già distinto in sè. Tutta la distinzione fra arte e filosofia si ridurrebbe allora a questo: entrambe hanno lo stesso oggetto: la realtà come trapasso dal desiderio alla volontà; ma la filosofia apprende distintamente l' oggetto suo, quello stesso oggetto che l' arte apprende confusamente. L' arte e la filosofia differirebbero allora solo di grado: la prima sarebbe percezione chiara e confusa, la seconda chiara e distinta del medesimo oggetto; la prima *percezione*, la seconda *appercezione*. Saremmo così risospinti verso una concezione intellettualistica e leibniziana dell' arte: verso quella stessa concezione, cui Kant pose fine una volta per sempre, quando riconobbe che l' intuizione è anch' essa, a modo suo, chiarissima e distintissima, e si distingue dal concetto per qualità, e non soltanto per il grado maggiore o minore di chiarezza o confusione (*Kritik der reinen Vernunft*[2], *Allgemeine Anmerkungen zur transcendentalen Aesthetik; Critica del giudizio*, trad. Gargiulo, Bari, 1907, § 15); verso quella stessa concezione che il Croce respinge implicitamente, quando asserisce che " la forma estetica è affatto indipendente dall' intellettuale ", e che questa è " conoscenza di relazioni di cose ", mentre quella è conoscenza delle cose stesse (*Estetica*[3], p. 27). Trattando del Leibnitz, il Croce ne rigetta energicamente la teoria intellettualistica che spiega l' intuizione artistica come cognizione chiara e confusa di fronte al concetto, cognizione chiara e distinta, e ne fa, così, una pura e semplice implicazione del

concetto (*Estetica*[3], pp. 234-7 e i testi del Leibnitz ivi citati); ma, svolta con conseguenza, non vediamo come la sua stessa estetica possa sfuggire alle obbiezioni, che egli rivolge a quella del gran filosofo tedesco.

Nè gioverebbe rispondere che, mentre la filosofia distingue la volontà individuale o amorale dalla volontà universale o morale, l'arte è pura di queste distinzioni, limitandosi a riprodurre il ritmo ideale della volontà, che è sempre trapasso dal desiderio alla volizione, sia poi questa volizione amorale o morale; e che così l'arte ha un oggetto suo proprio, distinto dall'oggetto della riflessione filosofica. Per il Croce la realtà è volontà; meglio ancora: è atto di volizione; ed ogni volizione è o morale o amorale. Anche se l'arte potesse ritrarre soltanto il ritmo generale della realtà dal desiderio alla volizione, senza distinguere questa in morale o amorale, poichè la volizione è, essa, di fatto morale o amorale, l'arte, prescindendo da questa considerazione dell'amoralità o moralità della volizione, avrebbe per suo oggetto una mera astrazione; l'intuizione pura colpirebbe, cioè, non il movimento del reale in tutta la sua concretezza e complessità, ch'è trapasso dal desiderio alla volizione morale o amorale, ma solo degli elementi di questo movimento (il semplice trapasso dal desiderio alla volizione), arbitrariamente scissi dagli altri, che con quelli nella realtà si connettono indissolubilmente; e diverrebbe, così, conoscenza astratta della realtà, di fronte alla filosofia, conoscenza piena e concreta.

Non basta. Il contenuto dell'arte — afferma il Croce — è la passionalità, il sentimento, la realtà colta nella sua ingenuità, come puro slancio vitale. Ora, lo slancio vitale è quello appunto, secondo il Croce, che la trasporta dal desiderio alla volontà, dalla possibilità all'attualità. Ma l'arte non distingue desiderio da volontà, possibilità da effettualità. Come può essa, dunque, rappresentare il trapasso della realtà dal desiderio alla volontà, la realtà stessa come trapasso vivente dal desiderio alla volontà? Se l'arte colpisce la realtà come slancio vitale, questo dev'essere un tutt'altro slancio che quello, che porta la realtà dal desiderio alla volontà. E poichè lo slancio che porta la realtà dal desiderio alla volontà, è, secondo il Croce, precisamente quello che realizza praticamente l'universo, quello che lo pone realmente ed effettualmente nell'esistenza, ne deriva ineluttabilmente che quello slancio vitale, che, col nome di sentimento, di passionalità, di liricità, di personalità, costituisce l'essenza dell'opera d'arte, dev'essere di tutt'altra natura che lo slancio vitale trapassante dal desiderio alla volontà, di tutt'altra natura che lo slancio vitale pratico. E qual'è questo slancio vitale realmente esistente, effettivamente costitutivo di una realtà *sui generis*, e pure profondamente distinto dall'attività pratica dello spirito propriamente detta? — Fu così che fin da due anni addietro io posi il problema dell'arte nel mio libro *Arte, conoscenza e realtà*; e ancor oggi continuo a credere che sia quello il solo modo di porlo con giustezza e con una qualche possibilità di soluzione.

III.

Chi voglia superare le gravi contraddizioni, nelle quali si avvolge il Croce per l'insufficienza della sua teorica sui rapporti fra immagine e sentimento nell'opera d'arte, e, in pari tempo, far fruttificare i germi di verità nascosti nelle sue dottrine, deve risolvere i seguenti problemi: 1° se l'arte non è cognizione astratta o percezione confusa di ciò che la scienza conosce concretamente e distintamente, essa deve avere un oggetto suo proprio, distinto da quello della scienza, o, ciò ch'è lo stesso, l'oggetto medesimo della scienza, ma in una forma che sia propria dell'arte; 2° se l'oggetto dell'arte è la realtà colta nel suo farsi, nel suo divenire, nel suo slancio vitale, e questo slancio che l'arte coglie non è quello che porta la realtà dal desiderio alla volizione, che cosa è mai? 3° se l'arte è cognizione della realtà in atto e in movimento, e se non si può conoscere se non ciò che si fa (*quia verum facimus*, diceva il Vico), essa coincide in tutto e per tutto con quello slancio vitale *sui generis*, che è il suo oggetto; ora, com'è possibile questa coincidenza?

Tre problemi che, in sostanza, ne formano uno solo, visto nei suoi diversi aspetti, e che, brevemente e sinteticamente, si potrebbe formulare così: se l'arte è essenzialmente liricità, passionalità, sentimento estetico, e il sentimento estetico non è slancio vitale dal desiderio alla volizione, non è attività pratica propriamente detta nel suo divenire, che cosa è mai?

La soluzione di questo problema noi la possiamo trovare anche partendo dalle premesse del Croce, benchè, poi, lo svolgimento che di esse faremo sia tale da indurci a rifiutare il sistema di filosofia della pratica proposto da questo scrittore. Approfondendo il concetto di slancio vitale come trapasso dal desiderio alla volizione, dalla possibilità all'effettualità (ch'è, poi, il concetto stesso svolto dal Bergson nell'*Évolution créatrice*, Paris, 1907, specialmente nel cap. III), noi approfondiremo, in pari tempo, il concetto di ciò che il sentimento estetico, come slancio vitale *sui generis*, *non è*. Ora, la realtà, in quanto processo dal desiderio alla volizione, dalla possibilità all'effettualità pratica, è processo dalla molteplicità all'unità. In quanto puro spirito desiderante, l'Io, lo spirito, è tutto preso nel momento della molteplicità, è Io e spirito come molteplicità. Ciò è chiaramente visibile anche dal punto di vista meramente psicologico, in quelle forme estreme di malattia del volere, in cui lo spirito è impotente a fissare la sua attività sopra un oggetto solo, ed a rivolgere a questo tutte le forze della sua volontà, ma trapassa con vicenda incessante dall'uno all'altro desiderio, dall'una all'altra appetizione, vuole e disvuole, appetisce e cessa di appetire, desidera e cessa di desiderare, senza mai posa, nè tregua. Alla considerazione filosofica il momento del puro desiderio si offre come il momento della molteplicità pratica: e, perciò, filosoficamente, non si può mai parlare del desiderio, sibbene dei desiderii, al plurale. Nel desiderio, nell'appetizione, nella passione (termini, che sono per me tutti equivalenti) l'indi-

viduo è dominato quasi da una forza a lui esteriore, è rovesciato al di fuori, dipende da qualcosa ch' è fuori di lui, da un oggetto esteriore ed estraneo, nel quale è il suo centro di gravità; egli è fuori di sè, è altro da sè, è sè come altro di sè stesso. Si desidera perchè si desidera: *voler desiderare* è una contraddizione in termini. Ma poichè è lo spirito come universale, che si è dissipato nella molteplicità delle appetizioni e delle passioni, per questo appunto egli non può restare in questo stato, e deve superarlo e trionfarne, e lo supera e ne trionfa di fatto. Appunto perchè in sè universale, lo spirito sente il desiderio e la passione come affatto inadeguati alla sua essenza, che è di essere interno a sè e non esterno a sè, di essere per sè e non di essere per altro, di essere soggetto e non di essere oggetto, di essere possesso di sè e non dedizione di sè all' altro da sè; e però nega e risolve il desiderio e la passione in quanto tali, e si pone come identità di sè con sè, come equazione di sè stesso con sè stesso, come realizzazione, non dell' altro da sè, dell' oggetto, e cioè di sè come altro da sè, come oggetto, ma di sè come assoluto sè, cioè come soggetto.

Lo spirito giunto a questo grado è realizzazione di sè stesso come tale, e però sintesi *a priori* assoluta di soggetto e oggetto; è realizzazione di sè medesimo come universale; è volontà. È volontà, è spirito volente, lo spirito che si attua come universale, come accordo della sua esistenza con la sua essenza, come legge a sè stesso, come autocoscienza; e però volontà e libertà sono una cosa sola, come una cosa sola sono volontà e bontà, volontà e moralità. La radice

e l' essenza della moralità non è da ricercarsi fuori della volontà, è la volontà stessa, è l' attività stessa del volere, come ha dimostrato Kant nel *Fondamento della metafisica dei costumi* (trad. Palanga, Roma, 1910; e cfr. l' eccellente prefazione di B. Varisco, pp. VII-XVIII). Volere e volere il bene, l' universale, lo spirito son tutt' uno: volere l' individuale, cioè il finito, il mero oggetto, l' altro dallo spirito, è contraddizione in termini. Il volere individuale o volere economico *non è volere;* è l' altro dal volere; è la mera passionalità; è il mero appetire o desiderare; ed il volere è la negazione della mera passionalità, del mero appetire o desiderare. Lo slancio vitale che porta la realtà dal desiderio alla volontà è, dunque, niente altro che lo slancio vitale che porta lo spirito dalla molteplicità all' unità vivente e reale, all' universale pieno e concreto, è il processo di realizzazione dello spirito come universale, come sè, come autocoscienza. Lo spirito che desidera è lo spirito come altro da sè; lo spirito che vuole è lo spirito come possesso e dominio di sè; lo spirito come passione è lo spirito che non ancora ha trovato sè stesso, che è fuori di sè, estraneo a sè; lo spirito che vuole è lo spirito come assoluta personalità, come Io assoluto, come Io=Io. (Chi desideri ulteriori sviluppi su questo argomento può far capo ad alcuni miei articoli: *Io, Libertà, Moralità nella filosofia di Enrico Bergson,* ne *La Cultura,* Roma, 1912, nn. 22-3; *Libertà e volontà nella filosofia di B. Croce* (2ª parte), ne *La Nuova Cultura,* Torino, 1913, n. 3).

Risultato del fin qui detto è che lo slancio vitale trapassante dal desiderio alla volontà è nient' altro

che lo slancio vitale trapassante dalla mera molteplicità, *come esigenza di unità,* all' unità perfetta e compiuta come unità della molteplicità. Lo slancio vitale, oggetto e contenuto dell' arte, dirò meglio, essenza dell' arte, è al di qua di questo processo e sviluppo dell' Io dalla molteplicità all' unità; è al di qua di questa mediazione, per la quale l' Io si pone come assoluta autocoscienza, come Io=Io; è al di qua di questa distinzione dell' Io da sè e riferimento in una dell' Io a sè, che è il volere, sintesi assoluta di soggetto e oggetto, posizione e realizzazione dell' Io come Io=Io, come Io per sè. Il sentimento estetico è, dunque, l' Io in forma immediata, indistinta, irrelativa. Ma poichè è uno slancio vitale realissimo, benchè di una realtà *sui generis,* poichè è un' attività distinta e peculiare dell' Io, bisogna determinare quale sia e che sia quest' attività, per cui l' Io si pone come alcunchè d' immediato, irrelativo e indistinto, come alcunchè ch' è al di qua del processo, per cui l' Io si realizza come volere e autocoscienza.

IV.

Lo spirito volente, l' Io come volontà, è l' Io come possesso e dominio di sè, come posizione dell' identità dello spirito nella molteplicità dei suoi stati psichici. Volere è essere padrone di sè, è realizzarsi come sè, come individuo, come individuo che è universale in pari tempo ed in un atto solo. Lo spirito come volere è lo spirito come unità concreta e vivente, che ha in sè posta e negata ogni molteplicità; lo spirito come desiderio, come appetizione, come passione, è lo spirito come molteplicità aspirante all' unità, è lo spirito come esigenza di unità. Il sentimento estetico, essendo al di qua del processo dal desiderio alla volontà, non è nè molteplicità come esigenza di unità, nè unità concreta e vivente della molteplicità; non è nè alterità come esigenza di personalità, nè personalità come soddisfazione di quell' esigenza: ma è lo spirito come immediata unità o, ciò che è lo stesso, come immediata molteplicità, o meglio ancora, come immediata coincidenza di unità e molteplicità.

Il volere è l' animo come vivente unità della molteplicità dei suoi stati; la passione è la molteplicità degli stati d' animo come anelanti alla pace dell' unità, e travagliati dal bisogno di essa; il sentimento estetico è lo stato d' animo puro e semplice, racchiuso in sè stesso e contento di sè. L' arte, si è detto, è lo spirito come puro stato d' animo. Ma che vuol dire stato d' animo? Filosoficamente inteso, lo stato d' animo puro e semplice, lo spirito come puro stato d' animo è, per me, lo spirito come contratto e racchiuso nella singolarità del suo stato, è lo spirito prigioniero del suo stato, limitato dal suo stato, ma che non sa di esserlo; è lo spirito alienato, naufrago, esaurito nel suo stato, divenuto tutto quanto esso stesso stato d' animo. Lo spirito come volere *non* è lo spirito come puro stato d' animo, perchè il volere è lo spirito come unità concreta e vivente dei suoi stati; lo spirito come passione *non* è lo spirito come puro stato d' animo, perchè la passione è lo spirito come esigenza di quella unità concreta e vivente che è il volere, è lo spirito come sforzo

di superamento della sua finitezza ed anelito verso quell' infinito che è sè stesso. Lo spirito come puro stato d' animo è lo spirito in quanto nè universale concreto, nè sforzo di universalizzarsi; è lo spirito come assoluto individuale, come atto d' individuarsi, di limitarsi, di rendersi finito. Lo spirito come volere è lo spirito che ha annullato veramente ogni limite, perchè ha posto sè come limite e legge a sè stesso; lo spirito come passione è lo spirito che sente il limite, che sente la finitezza dell' oggetto della sua passione, e perciò lo supera, ma solo per ricadere in un' altra passione, per rivolgersi ad un altro oggetto, finito anch' esso, avvolgendosi così in un vano ed incessante progresso all' infinito; lo spirito come sentimento estetico è lo spirito racchiuso nel limite, ma che non sente e non sa di esser limitato, e però non è limitato per sè; è lo spirito coincidente assolutamente col suo limite, col suo oggetto, col suo stato d' animo, è lo spirito come l' animo che non si muove dall' altro verso sè, ma sta.

Gustando un' opera d' arte veramente espressiva e riuscita, l' animo si riempie di un sentimento, nella produzione del quale sembra consistere ed esaurirsi tutto l' effetto e la forza, tutta l' essenza dell' opera d' arte. Questo sentimento estetico non ha nulla di comune col desiderio e con la volontà: da Kant in poi, giù giù sino ai moderni esteti, è acquisito oramai alla filosofia dell' arte che chi dinnanzi ad una immagine artistica desideri o voglia praticamente, distrugge in sè alla radice ogni possibilità di contemplazione estetica. Il sentimento estetico non è attività pratica accompagnante lo svolgersi dell' intuizione artistica (*Estetica*[3], pagine 85 sgg.), non è, direbbe lo Schopenhauer, volontà di vivere: e pure è attività anch' esso, è vita anch' esso, e, provandolo, noi sentiamo aumentata, accresciuta, dilatata la nostra attualità di vita, la nostra esperienza vitale; fruendone, la nostra fruizione di vita innegabilmente s' accresce anch' essa. Gli è che l' attività pratica, propriamente detta, trapassante dal desiderio alla volontà, non è la sola attività (quindi la sola realtà), per la quale si attui e si realizzi lo spirito. Per essa lo spirito, l' Io, si realizza come assoluta mediazione e relazione di sè con sè ed equazione di sè a sè; ed il sentimento estetico è, invece, lo spirito, l' Io, la vita come contratta nella singolarità e finitezza del suo stato, come realizzantesi in forma assolutamente individuale, e, poichè universalità = mediazione, in forma assolutamente immediata. Vita nella sua immediatezza, o mero stato d' animo, cioè animo contratto in uno stato singolo, ma non sentito (e per ciò stesso negato) come singolo, e per questo appunto veramente singolo: questa è la definizione del sentimento estetico, e, per esso, dell' attività artistica.

Chiunque abbia qualche esperienza d' arte controllerà facilmente in sè stesso l' esattezza di questa definizione. Chi gusta un' opera d' arte (o chi la crea, che è lo stesso), sente l' animo suo libero da ogni vampa di desiderio, da ogni tensione di volontà, e pure ripieno di una gioia, quindi di un' attività, quindi di una vita, che, per non essere vita di passione o vita di volontà, non è perciò meno esistente e reale di queste. Egli è puro soggetto contemplante,

puro occhio veggente, pura immagine e rappresentazione; questa lo assorbe tutto quanto in sè; egli è naufrago e perduto in essa; non distingue da sè essa; il suo essere è tutto nell' immagine; è tutto l' immagine; egli è coincidenza assoluta di sè con essa, indistinzione di soggetto e oggetto, immediazione ed irrelazione assoluta. Egli è lo spirito che crea, ma non sa di creare; è lo spirito alienato nella sua stessa creazione; è il creatore che non riconosce sè nella sua creatura, e perciò non distingue sè creatore da essa creatura; è la vita contratta e racchiusa in un singolo vivente; è la vita come assoluta immediatezza. Questo e non altro è l' arte. Poichè, contro l' astratto dualismo asserito arbitrariamente dal Croce (*Estetica*[3], pagine 85 sgg.), noi affermiamo risolutamente che sentimento estetico ed opera d' arte sono una cosa sola.

V.

Ma non si prenda abbaglio. Per stato d' animo io non voglio punto intendere l' atomo psichico, come con elegante immagine si esprimono i psicologi associazionisti, per i quali ogni stato d' animo è una entità psichica a sè, avulsa e separata dalle altre, e dalla riunione ed aggregazione delle quali è composto l' Io. Per puro stato d'animo, cioè per attività artistica, io intendo l' Io, lo spirito, tutto l' Io, tutto lo spirito come stato d'animo, come attività artistica. Ora, l' Io è per essenza sintesi produttiva *a priori*, unità originaria di oggetto e soggetto, d' individuale e universale, d' intelletto e senso, di concetto e

intuizione, di unità e molteplicità (cfr. B. Spaventa, *La filosofia di Kant* e *Kant e l' empirismo*, in *Scritti filosofici*, ed. Gentile, Napoli, 1901, pp. 1-80 e 81-114); è attività che realizza sè stessa come unità, unificando una molteplicità, ponendo un molteplice come tale, e, per ciò stesso, riducendolo ad unità. Anche nel momento artistico l' Io è Io, e dunque è unità della molteplicità, è atto unificativo e distintivo in una, è sintesi produttiva *a priori*. Nè ciò contraddice a quanto abbiamo detto innanzi, affermando che lo spirito artistico è al di qua del processo, pel quale dalla molteplicità dei desiderî si passa all' unità della volontà. Lo spirito che ha raggiunto il momento della volontà è lo spirito che non solo è unità concreta e vivente della molteplicità, ma pone e sa sè stesso come questa unità; non solo è unità, ma è unità per sè, conscio di sè, presente a sè come unità; non solo è Io, ma è Io = Io; non solo, come vedremo, è conoscenza, ma è conoscenza della conoscenza, cioè assoluta autocoscienza. In quanto puro stato d' animo, in quanto mero sentimento artistico, l' Io è, sì, atto unificativo e distintivo insieme, ma atto unificativo e distintivo che non è tale per sè, che non è presente a sè come tale, che è tale, ma non sa di esserlo; è immediata coincidenza di unità e molteplicità; è Io non = Io, dunque Io = Non-Io; è Io come puro e semplice Io; non autocoscienza, dunque, ma semplice coscienza. Nel momento artistico, nel momento della vita come pura immediatezza ed irrelatività, l' Io non è, dunque, immobile ed astratta unità, vuota e indifferente identità; è sempre attività unificativa e distintiva, ma atti-

vità che ignora sè come tale, che non si ripiega e riflette su sè stessa, che esce fuori di sè senza mai raccogliersi in sè, e che però si perde e profonda nell' oggetto suo stesso.

Pur nel momento artistico, dunque, l' Io è Io, benchè non Io = Io. Lo stato d' animo puro e semplice è pur sempre l' Io, tutto l' Io, come stato d' animo. E l'Io, come sappiamo, è unità della molteplicità, è sintesi, è relazione. Tanto val dire che è percezione e rappresentazione. La rappresentazione o percezione è, infatti, per dirla con Leibnitz: " una moltitudine nell' unità o nel semplice " (*Monadologie*, §§ 12 segg.) " *Perceptio nihil aliud est, quam multorum in uno expressio* " (*Ep. VIII, ad Patrem des Bosses; Oeuvres philosophiques*, ed. Ianet, Paris, 1900, II, p. 460). La bruta molteplicità fuori della sintesi, e che perciò non è vera molteplicità, perchè la molteplicità propriamente detta è tale solo nella e per l' unità, solo nella e per la sintesi, è l' irrelatività, l' istantaneità, la materialità, la corporalità. " *Omne enim corpus est mens momentanea, seu carens recordatione, quia conatum simul suum et alienum contrarium.... non retinet ultra momentum: ergo caret memoria, caret sensu actionum passionumque suarum, caret cogitatione* " (*Theoria motus abstracti*: ed. Dutens, *Tomus II, Pars altera*, p. 40), dice lo stesso Leibnitz, ispirandosi probabilmente ad una teoria dell' Hobbes (*De corpore, pars* IV, c. XXV). Pel fatto stesso di essere attività unificatrice della molteplicità, l' Io è rappresentazione, percezione, immagine. Ora, anche come momento artistico, come puro stato d' animo, l' Io è attività

unificante e sintetizzante; dunque, anche come momento artistico, anche come puro stato d' animo, esso è necessariamente rappresentazione ed immagine. Ma, in quanto mera attività artistica, l' Io è attività unificatrice che non si ripiega su sè stessa, che non si conosce come tale, che non è tale per sè: dunque, come puro stato d'animo, l' Io è percezione, rappresentazione, immagine *sic et simpliciter*, pura di riflessione su sè stessa, pura di concetti, mera coscienza, e non autocoscienza, o, meglio ancora, autocoscienza nella forma della semplice coscienza. (Sul rapporto di coscienza ed autocoscienza cfr. il bellissimo e sconosciutissimo libro di B. Spaventa: *La filosofia di Gioberti*, Napoli, 1863, pp. 3-14 e *passim*).

Qui ci si svela con ogni desiderabile chiarezza perchè l' arte sia in pari tempo ed in un atto solo sintesi *a priori* d' immagine e sentimento, di rappresentazione e personalità, d' intuizione e liricità: termini che il Croce ha meramente giustapposto, senza punto indagarne l' intimo nesso metafisico, che li avvince in indissolubile unità. Anche nel momento artistico l' Io è sintesi distinguente unente, unità che si pone come tale ponendo i termini dei quali è unità; e, dunque, è attività e vita, e, per ciò stesso, felicità e piacere. " La vita infatti è necessariamente felice poichè la vita è la felicità e vi è contradizione nell' idea d' una vita che non fosse felice. La morte soltanto è l' infelicità " (G. A. Fichte, *Introduzione alla vita beata*, trad. Quilici, Lanciano, 1913, I, p. 27), appunto perchè essa è l' inattività. Ora l' Io essendo anche nel momento artistico sintesi, cioè attività, cioè posizione e realizzazione di sè, l' atti-

vità artistica è fonte di felicità e di gioia, è essa stessa vita, e però felicità e gioia; e quando si svolge senza impedimenti (cioè quando l'opera d'arte è veramente riuscita, è veramente opera d'arte), essa non può dare mai altro che felicità e piacere, pur quando rappresenti cose dolorose e turpi, cioè, tali che in un grado ulteriore dello spirito, trasformate, appariranno dolorose e turpi. Questa gioia, di cui l'arte ci riempie l'animo, è gioia *sui generis*, perchè vita *sui generis*, profondamente distinta dalla gioia della passione soddisfatta e del volere realizzato, come profondamente distinta è la vita nella sua immediatezza dalla vita ch'è processo e mediazione.

Ma, pel fatto stesso di essere piacere e gioia, cioè vita, cioè attività, cioè sintesi palpitante e concreta di unità e molteplicità, l'attività artistica è produttrice d'immagini e rappresentazioni. In essa l'Io si realizza come tale, come unità della molteplicità, ponendo e negando la molteplicità come tale, cioè unificandola. La molteplicità unificata è la percezione, la rappresentazione, l'oggetto. L'attività artistica è attività essenzialmente oggettiva, appunto perchè essenzialmente soggettiva e spirituale. Ma essa è attività immediata, e però agisce, ma non sa di agire, e, come abbiam detto, si profonda nell'oggetto della sua creazione. L'incoscienza dell'attività artistica non vuol dire che essa sia fuori dello spirito, ma soltanto che essa non si ripiega su sè stessa come attività. Pel fatto stesso di essere attività, cioè sintesi, cioè unità della molteplicità, cioè oggettività e verità, essa è spiritualità, benchè soltanto irriflessa. Inconscia com'è di sè stessa come attività, alienata com'è

nell'oggetto suo stesso, questo le sembra venuto dal di fuori, come un dato che s'impone ad essa, come qualcosa che essa ha cercato ma non creato, e che d'un tratto le viene incontro, non si sa donde, nè come, nè perchè, quasi dono di un'ispirazione celeste, o frutto di una misteriosa spontaneità operante nelle tenebre dell'incoscienza. E se chiamiamo Non-Io l'oggetto così inteso, un Non-Io che è tale solo nell'Io e per l'Io, il momento artistico dello spirito ci si svela come immediata coincidenza di Io e Non-Io. Sintesi immediata di rappresentazione e sentimento, di soggetto e oggetto, di conoscenza e vita, di Io e Non-Io, questa e non altra è l'essenza dell'arte. Io = Non-Io, tale è la formula, che con maggiore adeguazione, forse, ne esprime l'essenza profonda e costitutiva.

Questa teoria non è il frutto di una meditazione solitaria: essa è preparata da tutto il corso della filosofia moderna, che, rettamente compreso, conduce a porre il primo grado dello spirito come immediata coincidenza di Io e Non-Io, di soggetto e oggetto, di spirito e natura, e a concepirlo come il momento immediato o naturale o artistico dell'Io. Mi è impossibile qui di tracciare, sia pure per sommi capi, questo corso, e mi contenterò solo d'indicarne i punti principalissimi, che, secondo me, sono: 1° la teoria dell'immaginazione trascendentale, del Kant (*Kritik der reinen Vernunft*[1]: *Der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe Absch. II*; — 2° la teoria dei differenziali della coscienza, del Maimon (*Versuch über die Transcendental-philosophie*, 1790, pp. 419 sgg.); — 3° la teoria del Non-Io come quantità dell'Io,

del Fichte (*Dottrina della scienza*, trad. Tilgher, Bari, 1910: *Principii fondamentali di tutta la Dottrina della scienza*, § 4 D); — 4° la teoria della natura come Io depotenziato, dello Schelling (*Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie; Sistema dell' idealismo trascendentale*, trad. Losacco, Bari, 1908, sez. III, cap. II, Prima Epoca); — 5° la teoria della natura, come l'altro dall' Idea, dell' Hegel (*Enciclopedia*, trad. Croce, Bari, 1907, §§ 245 sgg. e B. Spaventa, *Principii di Etica*, ed. Gentile, Napoli, 1904, pp. 45-57); — 6° la teoria della coscienza come autocoscienza nella forma dell' immediatezza, dello Spaventa (*La filosofia di Gioberti*, *l. c.* e *Logica e Metafisica*, ed. Gentile, Bari, 1911, pp. 29 segg.); 7° la teoria della prima epoca o fase o momento della coscienza come indistinzione di soggetto e oggetto, comune (benchè in diverso senso) a molte direzioni della filosofia contemporanea: come l'empirio-criticismo (Mach e Avenarius); il pragmatismo (Iames e Schiller); l'intuizionismo (Bergson e Schmitt); — 8° la teoria dell' arte come prima forma spirituale, del Vico (*Scienza Nuova* [2], *Degli Elementi* e libri II e III), divulgata e popolarizzata dal Croce (*Estetica* [3], pp. 249-65; *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, 1911, c. IV segg.). Ripercorrere il cammino percorso dalla filosofia moderna, di cui son queste le tappe principali, non è certo cosa nè facile, nè breve; ma credo assai difficile che possa dire in estetica una parola veramente nuova e duratura, e tale che contribuisca effettivamente al progresso del pensiero, chi non abbia assolto coscienziosamente quel còmpito.

VI.

Perchè lo spirito si pone come immediata coincidenza di Io e Non-Io? In che rapporto è l' arte con la natura, con la passione, con la moralità, con la religione, con la filosofia? Queste e molte altre domande ancora si potrebbero formulare qui, naturalmente suscitate dal corso stesso della nostra indagine. Ma non è questo il luogo di rispondervi, anche perchè a molte di esse ho già risposto, come meglio ho potuto, nei miei *Lineamenti di Estetica e di Logica*, di recente pubblicazione, e nel libro *Arte, conoscenza e realtà*, già citato. Ma non sarà inopportuno toccare di volo i rapporti fra l' arte e la passione. D'ordinario, l' arte viene definita come la rappresentazione della passione, ma in che rapporto sieno poi la passione e la rappresentazione nell' attimo della creazione artistica, questo non si sa dire. E non si sa dire, perchè non si può dirlo, per la ragione assai semplice che quella definizione non regge ad un esame un po' penetrante ed accurato. E, innanzi tutto, è poi vero che l' arte sia esclusivamente rappresentazione della passione? Perchè, ponendosi da questo punto di vista, negare che l' arte possa essere la rappresentazione della religione e della moralità, che sono tutt' altra cosa dalla passione, che anzi ne sono a dirittura l' assoluta negazione? L' arte rappresenta, forse, soltanto un pezzo dello spirito, e se tutta la realtà è spirito, un pezzo solo della realtà? Se la passione è vita, anche la moralità o volontà è vita, nè si vede perchè l' arte debba escluderla dal suo campo. Se all' arte appar-

tiene l' amoroso lamento di Francesca, le appartiene pure l' austera virtù di Federigo Borromeo ; lo stesso spirito che ritrasse l' orrendo squilibrio e le strazianti angosce di Raskolnikoff, seppe ritrarre pure la sublime devozione di Sonia ; e dalla stessa fantasia creatrice, che diede al mondo dell' arte il tiranno Creonte, fu generata la soave figura della dolente Antigone.

La teoria che definisce l' arte come rappresentazione della passione pecca di un doppio difetto: l' uno, di staccare il soggetto dall' oggetto, la rappresentazione dalla cosa rappresentata ; l' altro, di voler distinguere le forme dello spirito fra loro dalla diversità degli oggetti che esse rappresenterebbero o porrebbero in essere. Ma le forme dello spirito sono come le monadi di Leibnitz (citiamolo ancora una volta, chè nelle dottrine filosofiche di questo grandissimo vi sono tesori preziosissimi, non ancora tratti alla luce). Tutte le monadi rappresentano intero lo stesso universo ; ogni percezione nell' interno di ciascuna monade rappresenta intero lo stesso universo; una monade si distingue da un' altra solo per il maggiore o minor grado di distinzione, con cui rappresenta lo stesso intero universo, che rappresenta quell' altra, e per lo stesso criterio ogni percezione si distingue dalle altre nell' interno di ciascuna monade (*Système nouveau de la nature et de la communication des substances ; Monadologie*). Egualmente, le forme dello spirito, arte, passione, diritto, religione, filosofia, rappresentano e realizzano tutte quante lo stesso Io, e l' Io tutto quanto, ciascuna in un diverso momento del suo sviluppo. Lo spirito artistico è, come spirito artistico, tutto l' Io, tutto quello stesso

Io che è lo spirito passionale come passione : perciò, sviluppandosi come spirito artistico, è evidente che esso debba rappresentare la passione e la moralità, appunto perchè lo spirito artistico è quello stesso spirito, quello stesso Io, che nella passione si dissolve e nella moralità si conquista.

Dire che l' arte è rappresentazione della passione non basta, dunque, a caratterizzare l' essenza dell' arte. Che lo spirito passionale si riconosca nello spirito artistico e ci si vegga rappresentato, è cosa naturalissima, perchè entrambi sono, in forma diversa, lo stesso spirito, lo stesso Io. Ma lo spirito come attività artistica è *quella stessa attività* che è lo spirito come passione ? Per esprimerci psicologisticamente, ma chiaramente, lo stato d' animo di Shakespeare creante l' *Otello* è lo stesso stato d' animo di Otello realmente esistente ? Formulata così la domanda, ognuno che abbia vera esperienza d' arte risponderà di no. I due stati d' animo sono *qualitativamente* diversi: quello di Shakespeare è vita nella sua immediatezza, che crea e si profonda nell' oggetto della sua creazione; quello di Otello è vita come passione, come esigenza di mediazione assoluta, di volontà e di moralità.

Il primo è attività, a suo modo, coerente e oggettiva, e però fonte di gioia e di felicità, cioè vita, essa stessa; il secondo è attività incoerente e contraddittoria, e però agitazione e travaglio incessante. L' arte è per essenza gioia, la passione per essenza dolore; la prima è gioia senza desiderio, la seconda desiderio senza gioia. Perciò si dice giustamente che il miglior modo di liberarsi dalle passioni è di farle oggetto di contemplazione estetica. Tutto il mistero

della catarsi artistica, di cui parlava Aristotile a proposito della tragedia, " la quale per via della pietà e del terrore libera l' animo da siffatti sentimenti " (*L' arte poetica*, trad. Barco, Torino, 1876, pp. 10 sgg.), si svela di facilissima soluzione, quando si ammetta la teorica dell' arte come essenzialmente catarsi, cioè sentimento estetico, vita nella sua immediatezza.

Si leggano le parole seguenti, scritte da un grandissimo artista, che, pur non essendo di professione filosofo, meglio d' ogni altro in Francia, nel secolo XIX, penetrò l' essenza dell' arte e il rapporto di arte e passione : " Io ho scritto pagine tenerissime senz' amore e pagine bollenti senz' alcun fuoco nel sangue. Ho immaginato, mi son ricordato ed ho combinato " (G. Flaubert, *Correspondance*, Paris, I, 28). " Dipingerai il vino, l' amore, le donne, la gloria, se ti rassegnerai a non essere nè ubbriaco, nè innamorato, nè marito, nè guerriero " (II, 19). " La poesia non dev' essere la schiuma del cuore " (II, 395). " Io ho pianto a sentir melodrammi, che non valevano quattro soldi ; e Goethe non mi ha mai bagnati gli occhi se non d' ammirazione " (II, 320). " I capolavori sono *bêtes ;* hanno l' aria tranquilla, come le produzioni della natura, come i grandi animali e le montagne " (II, 122. Brani riferiti da A. Fusco, *La filosofia dell' arte in Gustavo Flaubert*, Napoli, 1907, c. V).

La serie di argomentazioni, per la quale, partendo dalle premesse del Croce, siamo giunti alla teorica sopra abbozzata dell' arte come coincidenza immediata di Io e Non-Io, non è certo facile, nè

breve ; e, si sa, più lunga è una catena di ragionamenti, e più cresce la probabilità che degli errori siano scivolati nelle sue maglie. Ma il vero si è che all' estetica sopra accennata si può giungere non *solo*, ma *anche* partendo dalle dottrine del Croce, se si vogliano evitare le contraddizioni cui esse dan presa, e svolgere i germi di verità che in esse son contenuti; e ci si può giungere, poi, assai più facilmente e agevolmente partendo direttamente dall'estetica classica tedesca, come s' è venuta svolgendo da Kant in poi, attraverso le grandi teorie e i grandi nomi di Schiller, Schelling, Solger, Hegel, Schopenhauer, Schleiermacher, Humboldt, giù giù sino al Fiedler, allo Hanslick ed ai recentissimi e geniali teorici dell' *Einfühlung* (cfr. i miei articoli *Sul concetto di Einfühlung* e *L' estetica di Enrico Bergson* ne *La Nuova Cultura*, Torino, 1913, n. 6). Una storia dell' estetica tedesca (che sarebbe, poi, nient' altro che una storia di tutta la filosofia tedesca sotto il punto di vista del concetto dell' arte), che non fosse una mera giustapposizione di riassunti di teorie succedentisi l' una all' altra non si sa nè come, nè perchè, ma che fosse, invece, il consapevole rifacimento dell' interno processo e sviluppo del problema estetico, credo che condurrebbe alla concezione dell' attività artistica come coincidenza immediata d' immagine e sentimento, come Io = Non-Io, come slancio vitale realissimo, benchè non pratico. Sarebbe una giustificazione e dimostrazione storica della teoria su proposta, ed io spero di poterla dare brevemente un' altra volta.

Roma, aprile del 1913.

TEORIA

DELLA CRITICA D'ARTE

I. — La critica d' arte è riflessione e meditazione sull' opera d' arte già perfetta e compiuta: essa presuppone, perciò, nello spirito del critico, la presenza dell' opera d' arte, in quanto tale. Questa è ricreata e riprodotta, nello spirito del critico, dalla fantasia riproduttrice o gusto. È il gusto che, quando siamo posti in presenza di una creazione spirituale, la quale ci si offre e porge come opera d' arte, la ricrea e riproduce in noi per quel tanto che essa è veramente opera d' arte; è il gusto che (sulla base della conoscenza storica della situazione, nella quale si trovava l' artista, quando produsse l' opera sua) constata la presenza o l' assenza dell' arte, cioè della fantasia creatrice, in quel prodotto spirituale, che ci si offre come creazione artistica; è il gusto che dice: " qui c' è un' opera d' arte ", con la negazione corrispondente: " qui non c' è un' opera d' arte ". La ricreazione nel nostro spirito, per opera del gusto o fantasia riproduttrice, di un' opera d' arte già compiuta non va mai scompagnata dall' avvertenza, esplicita o implicita, formulata o sottintesa, della presenza

o dell' assenza, in quel dato caso, di un' opera d' arte. Il gusto, così, fornisce allo spirito del critico la materia, su cui la critica si eserciterà; senza gusto non c' è critica; quando il gusto manca, si avrà un bell' accumulare tesori di cognizioni storiche, dirette alla comprensione dell' opera d' arte: questa, in quello per cui essa è opera d' arte, resterà sempre impenetrabile ed oscura. Tutto quello che il gusto, nel suo lavoro di ricreazione e di riproduzione, constata come effettivamente esistente in un' opera d' arte, esiste realmente e di fatto in essa: e, di grazia, come potrebbe non essere bello in sè quello che io gusto come bello, come potrebbe non essere realmente un prodotto della fantasia creatrice quello che il gusto riproduce in me come tale? L' assolutezza del gusto, l' incoercibile sua pretesa alla necessità ed alla universale validità dei suoi pronunziati, si fondano precisamente su questa base: che ciò, di cui il gusto avverte la presenza nell' opera d' arte, esiste in questa effettivamente come tale. Ma non vi esiste solo; chè può esservi nell' opera d' arte qualche altra cosa, che il mio gusto non giunge a riprodurre, e che il gusto di un altro, più fortunato di me, un giorno riprodurrà. Ciò che il mio gusto trova nell' opera d' arte è certamente in essa, ma può non esservi esso solo. L' assolutezza del gusto non vuol dire l' onniscienza del gusto di un singolo uomo. Ma nel gusto, nella semplice constatazione della presenza o dell' assenza dell' opera d' arte, si esaurisce tutta quanta la critica?

II. — Noi sosteniamo risolutamente di no. Il gusto non è tutto il giudizio critico: perchè questo si produca, è necessario che l' opera d' arte, riprodotta dal gusto, sia pensata come opera d' arte, come fatto estetico; e per questo c' è bisogno del concetto dell' arte, quindi della filosofia dell' arte, dell' Estetica. In mancanza di una sana filosofia dell' arte, non si può avere una buona critica, per quanto fine e squisito sia il gusto. I nostri vecchi eruditi, per esempio, gustavano le poesie del Marino, il poema del Tasso, le tragedie dello Shakespeare, e ne godevano, e se ne inebbriavano: ma mancavano di una buona filosofia dell' arte, e perciò biasimavano il Marino come immorale, il Tasso come violatore delle leggi del poema epico, lo Shakespeare come violatore di quelle della tragedia. Se avessero avuto una buona Estetica, come avevano buono il gusto, avrebbero saputo che la morale non ha niente a che fare con l' arte, e che le leggi del poema epico e della tragedia sono mere astrazioni, ricavate dallo studio delle opere d' arte già fatte, non applicabili, quindi, all' arte in via di farsi. Nella critica d' arte, dunque, il concetto dell' arte, che fa da predicato nel giudizio critico, ha, innanzi tutto, un ufficio negativo. Il possesso di una buona Estetica, di un sano concetto dell' arte, giova, infatti, in primo luogo, a che pregiudizii di nessuna sorta, nè moralistici, nè filosofici, nè intellettualistici, od altri che siano, offuschino i risultati del lavoro riproduttivo e ricreativo del gusto. Sotto la salvaguardia di una buona Estetica il gusto può dare in tutta sicurezza il suo giudizio,

il quale, poi, veramente, non è giudizio, ma è semplice constatazione, nuda avvertenza della presenza o dell'assenza di un'opera d'arte. " *Nuntio vobis gaudium magnum:* qui c'è un'opera d'arte " — questo è tutto quello che può dire il gusto, la qual proposizione può contrarsi nella semplice parola " bello! ", o, a dirittura, in un semplice gesto di meraviglia e di ammirazione.

III. — Tutte le opere d'arte, a qualunque tempo e luogo appartengano, di qualunque mezzo si servano per comunicare esteriormente il loro contenuto lirico, qualunque contenuto spirituale esprimano, qualunque attimo e momento di vita rappresentino e vivano in forma irriflessa, naturale ed immediata, si proiettano dinanzi al puro e semplice gusto sopra una sola linea: in ciascuna di esse il gusto si limita a constatare la presenza o l'assenza della fantasia creatrice, del sentimento estetico, dello slancio lirico, ma non va oltre. Per il puro e semplice gusto non c'è che il bello o il brutto: per esso non c'è storia, quindi non c'è evoluzione, non c'è progresso; per esso è tanto indifferente andare dalla *Divina Commedia* ai *Discorsi* del Machiavelli, quanto dai *Discorsi* del Machiavelli alla *Divina Commedia*, poichè dinanzi a questi due capolavori il suo atteggiamento, la sua reazione valutatrice, è perfettamente la stessa, non cangia punto, e si esprime con l'identica parola: " bellissimi! ". — E poichè di un'opera d'arte il gusto non può dire che o " bella ", o " brutta ", o " bella nei punti *a*, *b*, *c*, e brutta nei punti *d*, *e*, *f* ", il suo atteggiamento non varia, sia che esso

ricrei e riproduca un capolavoro, espressione di tutto un mondo e di tutta una civiltà, sia che ricrei e riproduca una piccola opera d'arte, espressione di un transitorio momento di vita del suo autore: così, per il gusto, tra una grande ed una piccola opera d'arte altra differenza non è ammissibile che meramente quantitativa. — Ancora. Tutte le opere di uno stesso autore, per esempio, del Manzoni, concepite in diversa età e in diverse condizioni spirituali, si proiettano dinanzi al gusto sopra un sol piano, e tutto quello che esso può dire di queste opere, così varie di contenuto spirituale e di accento lirico, è semplicemente questo: " in quest'opera l'autore è riuscito; in quest'altra ha sbagliato; questa è bella, quella è brutta, quell'altra è bella in questi e questi punti, brutta in questi e quest'altri ". — E, insomma, dovunque e sempre, il gusto non fa mai altro che avvertirci che l'opera d'arte, in quel dato caso, c'è o non c'è, e così si limita a porgerci un fatto già fatto, ma l'atto stesso del farsi di quel fatto gli resta impenetrabile e misterioso, la genesi stessa dell'opera d'arte, in quanto tale, gli sfugge senza rimedio.

IV. — L'affermazione che tra una grande opera d'arte ed una piccola, tra la *Divina Commedia* e uno stornello popolare, altra differenza non passi che meramente quantitativa, quella essendo un aggregato d'innumerevoli rappresentazioni artistiche e questo una rappresentazione sola, e siavi, pel resto, perfetta equivalenza estetica; — l'affermazione che sia assurdo e senza senso parlare di progresso artistico, ogni opera d'arte essendo un tutto in sè perfetto e

compiuto, che va gustato e giudicato in sè stesso e per sè stesso, senza rapporti, nè riferimenti intrinseci con le altre opere d' arte; — la conseguente, sia pure implicita, ma inevitabile, negazione di ogni considerazione storica dell' opera d' arte, e la riduzione della critica estetica alla contemplazione della singola opera d' arte già fatta, della singola intuizione già avvenuta, del singolo individuato, di cui non resta a far altro che constatare la presenza, rinunziando affatto a sapere in che modo sia venuto alla luce; — e, nella produzione varia di uno stesso artista, il considerarne le opere ciascuna per sè presa, senza curarsi della personalità lirica vivente dell' autore, che rilega quelle diverse opere d' arte nella concreta unità di un organismo spirituale; — la concezione del brutto come un elemento non fantastico, ma passionale o utilitario o intellettuale o morale, che, ad un certo punto, per debolezza dell' artista, caccia di seggio la fantasia e ne assume le veci, e non già come un elemento, non ancor dominato dalla fantasia, del mondo poetico dell' artista, ma che lo sarà nell' avvenire, in un ulteriore sviluppo delle facoltà poetiche di questo; — e, insomma, l' affermazione del carattere atomico, puntuale, astrattamente affermativo o negativo, della critica estetica: tali sono le principali inevitabili conseguenze del ridurre la critica a gusto, ed il gusto all' avvertenza immediata della presenza o dell' assenza dell' opera d' arte, alla semplice constatazione che " qui c' è un' opera d' arte " e " qui non c' è un' opera d' arte ". Questa concezione della critica fu da noi già sostenuta nel nostro libro *Arte, conoscenza e realtà*, pp. 106-9.

V. — Noi ora concepiamo la critica in modo affatto diverso. Per noi, ufficio del gusto è soltanto di riprodurre la creazione dell' artista, e di porgere, così, alla critica la materia su cui essa si eserciterà. Nè la critica si limita all' ufficio meramente negativo di mettere a tacere i pregiudizii, che tentano di soffocare la voce del gusto, e, ottenuto silenzio, far parlare questo soltanto. Essa è qualche cosa di più e di meglio. Quel mondo, che l' artista ha rappresentato e vissuto in forma immediata, naturale, irriflessa, la critica lo giudica, lo media, lo pensa; cioè lo discrimina e distingue nei suoi elementi costitutivi; ravvisa questi nella loro natura essenziale e profonda; li giudica e definisce come elementi sensuali o passionali o intellettuali o morali o politici o religiosi o filosofici, e così via: insomma, essa è la coscienza che l' opera d' arte assume di sè; è l' autocoscienza dell' opera d' arte; è il mondo poetico che, passando dall' artista al critico, si distacca dalla sua immediatezza, rientra in sè stesso, si ripiega e riflette su sè medesimo, si distingue dinanzi a sè, si giudica, si pensa, si differenzia, diventa oggetto di sè medesimo, assurge alla coscienza di sè; in una parola, si critica. Il gusto riproduce in noi il sentimento estetico, nella produzione del quale consiste e si esaurisce tutta l' efficienza dell' opera d' arte, ne avverte la presenza o l' assenza: la critica ci dice quale sia il contenuto di questo sentimento, quali siano gli elementi del mondo, che l' artista ha sentito con immediatezza di vita, quale sia il sogno che l' artista ha sognato: se un sogno di crudeltà

o di amore, di passione o di moralità, di dissolvimento o di eroico furore. E la differenza tra il gusto ed il genio, tra la fantasia riproduttrice e la fantasia creatrice, consiste precisamente in ciò: che questa crea per creare, produce per produrre; e quello, invece, crea a servizio della critica, per porgere a questa la materia, su cui essa eserciterà la sua riflessione. E poichè, nel suo ufficio riproduttivo dell' opera d' arte, il gusto non va mai scompagnato dalla constatazione, esplicita o implicita, della presenza o dell' assenza dell' arte in quel caso, anche il gusto è, in certo qual modo, critica: esso è la critica *in nome dell'* arte, in nome della fantasia; mentre la critica propriamente detta è la critica *dell'* arte e della fantasia stessa. Il gusto, così, assume come suo criterio e misura di giudizio l' attività fantastica, il sentimento estetico, e dice " bello " dove li trova, e " brutto " dove non li trova; la critica, invece, fa dell' attività fantastica, del sentimento estetico, la materia stessa del suo giudizio. Insomma, il gusto è ancora spontaneità creatrice, e la critica è riflessione sulla creazione. Perciò un gusto squisito è, per un artista, validissimo aiuto a creazioni di superiore eccellenza; ma l' esercizio della critica essicca le fonti stesse della creazione poetica.

VI. — Dalla definizione della critica come l' autocoscienza del mondo poetico derivano importanti conseguenze, di cui ora andremo enunciando le principali. Al gusto abbiamo visto essere del tutto indifferente passare dalla *Divina Commedia* ai *Discorsi* del Machiavelli o, viceversa, dai *Discorsi* del

Machiavelli alla *Divina Commedia*. Per la critica, invece, il punto di partenza non è indifferente. Il mondo poetico del Machiavelli contiene in sè, posto e negato come momento subordinato ed inferiore, il mondo poetico dantesco, ed è affatto incomprensibile per chiunque voglia considerarlo in sè e per sè, fuori di ogni relazione col mondo poetico dantesco. La critica decompone nei suoi elementi costitutivi il mondo poetico del Machiavelli: principalissimo fra questi è il mondo poetico dantesco, di cui il mondo poetico del Machiavelli è la diretta negazione; negazione dialettica, la quale non annulla puramente e semplicemente il termine negato, ma, negandolo in quanto termine per sè indipendente ed autonomo, lo afferma come suo momento inferiore e subordinato, e, così affermandolo, lo eleva a far parte di un tutto più ricco e più perfetto. La negazione dialettica è, dunque, negazione che è conservazione, miglioramento, inveramento o, in una parola sola, superamento (*Aufhebung*) del termine negato. Il mondo poetico del Machiavelli è, veramente e propriamente, il superamento del mondo poetico dantesco: esso viene dopo di questo, appunto perchè lo contiene in sè posto e negato come un suo momento inferiore di sviluppo. Poichè, sulla base di quale criterio noi giudichiamo che *b* viene dopo di *a*? Sembra a me che ciò sia sulla base di questo criterio, e di questo criterio soltanto: *b* viene dopo di *a* perchè contiene in sè posto e negato, come suo momento inferiore, *a*; ossia perchè è in progresso su di *a*. Il progresso, così, fonda la successione temporale, e non viceversa. Si viene dopo perchè si progredisce; non si progredisce

perchè si viene dopo: il mondo poetico del Machiavelli viene dopo il mondo poetico dantesco, appunto perchè è in progresso su di esso, e non è già in progresso su di esso per il semplice fatto di venir dopo nel tempo. Quanti contemporanei di Niccolò Machiavelli non avevano raggiunto nemmeno l'altezza spirituale cui era salito Dante Alighieri, e perciò non venivano veramente dopo Dante Alighieri? Ma il Machiavelli salì a quell'altezza, ed andò oltre ancora; il mondo poetico dantesco divenne per lui un semplice punto di passaggio per la conquista di un suo mondo, nel quale quello fu compreso come momento inferiore e subordinato: e perciò Machiavelli viene veramente dopo di Dante, perchè è in progresso sopra di lui e lo supera. Il mondo poetico del Machiavelli è, dunque, incomprensibile senza il mondo poetico dantesco: e perciò chi voglia comprender Machiavelli deve necessariamente partire da Dante, perchè Dante, almeno fino a un certo punto, si comprende senza Machiavelli, ma Machiavelli in nessun modo si comprende senza Dante. Perciò alla critica non è indifferente, come lo era al gusto, andare da Dante a Machiavelli o da Machiavelli a Dante: il punto di partenza qui è uno solo, ed è Dante, perchè Dante non comprende in sè Machiavelli, e Machiavelli, invece, comprende in sè Dante.

VII. — Così la nozione di progresso o sviluppo, e per ciò stesso di storia, poichè storia è progresso e sviluppo, è introdotta di nuovo da noi, ed osiamo credere in modo definitivo, nella critica d'arte, donde era stata improvvidamente sbandita, essendo per noi

in progresso sopra un artista A non già un altro artista B, che faccia opera più bella del primo, ma soltanto colui che riesca ad esprimere in forma immediata ed irriflessa, a vivere come sentimento estetico immediato, un mondo, che contiene in sè posto e negato, come momento inferiore, il mondo cantato dall'artista, sul quale egli progredisce. Non, quindi, progresso *dell'* arte, commisurabile ad una maggiore perfezione artistica (come erroneamente sostenevano i critici intellettualisti francesi del secolo XVIII, che proclamavano la superiorità artistica dei moderni sugli antichi, al tempo della famosa *Querelle des modernes et des anciens*), ma progresso *nell'* arte, dello spirito o del mondo nell'arte, e, insomma, progresso di mondi artistici. Chi nega il progresso nell'arte viene, in fondo, a concepire la storia artistica come una selva immensa, ove moltissimi uccelli cantano variamente ed ognuno per conto suo, ed ogni nuova opera d'arte è una voce di più che si aggiunge al coro, la quale ha il suo pregio in sè stessa e per sè stessa, fuori di ogni rapporto con le sue compagne di canto. Questa concezione conduce, nientemeno, che alla negazione di ogni storia dell'arte, ed alla considerazione delle opere d'arte, ognuna in sè e per sè presa, staccata dalle altre, come una monade senza porte, nè finestre: essa rende possibili note e saggi sui singoli autori e sulle singole opere, ma non una storia letteraria e artistica. Ma, combattendo chi nega il progresso nell'arte, noi combattiamo anche chi afferma la fatalità e l'unilinearità di esso, e crede che un artista nato oggi, per il solo fatto di essere nato oggi, sia superiore agli Omero e ai Dante, ai

Manzoni e ai Leopardi. Il progresso, così, sarebbe delle cose e non degli uomini, del tempo e non dello spirito, imposto dal di fuori e non frutto della spontanea attività umana. Vi sono oggi artisti, il mondo poetico dei quali è inferiore a quello di Leopardi e di Manzoni, e che, idealmente, sono contemporanei del Tasso e del Marino: essi, sullo stato civile, figurano vivere oggi, ma, in realtà, vivono in pieno '500 o '600. Non essi vivono nel presente di oggi; ci vive solo chi abbia in sè posto e negato l'ieri immediato, non quello di quattro secoli fa. Il corso della storia non è, quindi, raffigurabile con una linea retta, ma con un fascio di parallele di diseguali lunghezze: ed il presente, il vero presente, l'oggi ideale, è rappresentato dalla punta mobile della linea più lunga. Perciò noi gustiamo soltanto quelle opere d'arte, che esprimono in forma immediata o il nostro mondo di vita o un momento di esso: quelle che non esprimono nè la nostra vita, nè un momento di essa, ci riesce impossibile affatto di gustarle. Così si spiegano le limitatezze e le mancanze del gusto nei singoli individui gustanti.

VIII. — Un'altra conseguenza importante della nostra concezione della critica è quella che riguarda il rapporto tra le anime e le opere. Vi sono degli artisti, che, fin dal principio della loro carriera, si mostrano in possesso di tutto, o di quasi tutto, il loro mondo poetico: le loro opere non sono allora se non espressioni varie di questo mondo, facce diverse di un medesimo poliedro, membra di un medesimo organismo vivente, incarnazioni di una medesima con-

creta personalità lirica. Ma questi artisti sono una eccezione, e quasi sempre non sono artisti di prim'ordine. Per lo più, l'artista conquista il suo particolare mondo poetico dopo sforzi lunghi e faticosi, dopo un'alternativa di vittorie e di sconfitte. Il suo mondo poetico è il felice risultamento di una lunga battaglia vittoriosa, il coronamento di una carriera fortunata. In questo caso, che è il più frequente, che è quello degli artisti veramente grandi, che è il caso di Dante e di Ariosto, di Foscolo e di Leopardi, è evidente che non si possono gettare sopra una stessa linea le opere d'arte d'un medesimo autore, concepite in tempi e condizioni spirituali diverse, e, per esempio, agl'*Inni sacri*, alle *Tragedie*, al *Cinque Maggio*, ai *Promessi Sposi* del Manzoni, applicare egualmente ed indifferentemente il canone del " qui c'è un'opera d'arte " e " qui non c'è un'opera d'arte ". In questo caso, le singole opere d'arte sono i momenti varii di sviluppo di un solo organismo lirico vivente, di una sola personalità artistica concreta, la quale va lentamente creando a sè stessa il suo mondo poetico. Gl'*Inni sacri* del Manzoni rispecchiano a meraviglia il mondo poetico del Manzoni nel tempo e nel momento in cui furono scritti: essi sono il mondo del Manzoni, vissuto in perfetta immediatezza di rappresentazione e di sentimento. Ma il Manzoni era in sè poeta più grande di quel che si rivelasse negl'*Inni sacri*, egli aveva in sè l'esigenza di un mondo poetico più vasto e più ricco, e questo mondo poetico più vasto e più ricco è implicito, racchiuso, contratto, direi quasi, negl'*Inni sacri*. Gl'*Inni sacri* esprimono con perfetta adeguazione il mondo poetico

del Manzoni nel momento in cui furono scritti, ma appena il Manzoni ebbe espresso questo suo mondo negl' *Inni sacri*, subito lo sentì inadeguato a sè, sentì che quello non era il suo vero mondo, sentì che il suo vero mondo era superiore a quello degl' *Inni sacri*, e procedette oltre di questi, e creò i *Promessi Sposi*. Il mondo poetico degl' *Inni sacri* è, dunque, lo stesso mondo poetico dei *Promessi Sposi*, ma in potenza e non in atto, implicito e non esplicito, δυνάμει e non ἐνεργείᾳ, direbbe Aristotile, come il giovane è l' uomo maturo implicito e in potenza. I *Promessi Sposi* non rappresentano ed esprimono, dunque, un mondo diverso da quello degl' *Inni sacri*: il loro mondo è il mondo di questi, ma svolto, compiuto, adeguato a sè stesso ; è il mondo degl' *Inni sacri*, che ha veramente raggiunto e conquistato sè stesso, e nel quale il mondo degl' *Inni sacri*, per sè preso, è posto e negato come un semplice momento già superato. La critica dei *Promessi Sposi*, che sia veramente degna di questo nome, rifà la genesi del mondo poetico del capolavoro manzoniano, e considera le anteriori opere del Manzoni come le diverse tappe di sviluppo, come le varie fasi evolutive, e, direi quasi, come le età di quel mondo poetico : essa è, così, veramente storia di un mondo poetico, biografia teoretica di un' anima, ed ha per oggetto lo sviluppo reale e concreto di una sola e identica vivente personalità lirica. Ogni opera d' arte è, in quanto tale, immediata, naturale, spontanea ; ma il mondo che essa esprime, rappresenta e vive in forma immediata, piccolo o grande che sia, ricchissimo o rudimentale, è sempre frutto e termine di un processo

di sviluppo e mediazione (nel quale concetto trovano la loro unificazione dialettica le teoriche diverse ed opposte della disciplina e della spontaneità, dello studio e della natura, nell' opera d' arte) : questo processo di sviluppo e mediazione dev' essere rifatto e ritracciato dalla critica. E vi sono artisti, la personalità lirica dei quali si sviluppa sempre, nè mai si arresta ; ed altri che, giunti a un certo punto, non vanno più oltre ; ed altri che, dopo aver toccato il sommo del loro sviluppo, ritornano a posizioni già superate, a stadii già sorpassati, e subiscono un processo involutivo ; ed altri, infine, che, compiutamente sviluppatisi, tentano di evolvere ancora e di assorbire elementi estranei alla loro vera personalità lirica, e perciò si guastano e corrompono e vanno in decadenza ; e così via dicendo.

IX. — Data questa concezione dinamica dell' opera d' arte, non è più possibile considerare il brutto come un elemento non fantastico, ma intellettivo o pratico, che si sostituisce al posto della fantasia e ne assume le parvenze. Il brutto sarebbe, allora, l' effetto di una semplice debolezza dell' artista : a un certo punto, questi interromperebbe il corso della libera fantasia, creatrice d' immagini, si lascerebbe dominare dalla pigrizia, o dall' interesse, o da scrupoli moralistici, o da tesi e preconcetti filosofici, sostituirebbe alla fantasia queste attività extrafantastiche, e pretenderebbe alla fine di presentare come opera d' arte il prodotto della sua pigrizia, o della sua passione, o del suo interesse, o dei suoi scrupoli, o dei suoi preconcetti. Il brutto sarebbe, così, la semplice pri-

vazione o assenza del bello, il non-ente nel senso platonico, il μὴ ὄν, la στέρησις, di Platone. Per noi, invece, il brutto è l' altro dal bello, è l' opposto del bello, è il contrario del bello; non il nulla, ma il non-ente nel senso dialettico della parola, lottante e combattente contro il bello, il quale si sviluppa e viene alla luce solo nella lotta e nella vittoria sopra il suo avversario che è il brutto. Nella concezione che combattiamo, l' opera d' arte finisce dove il brutto comincia, e viceversa; il brutto s' insinua negl' intervalli che la fantasia creatrice lascia vuoti, ma dove la fantasia lavora, esso si ritira, e perciò con la fantasia, in sè e per sè presa, non ha nulla a che fare. Nella nostra concezione, invece, il brutto è l' emisferio di tenebre, sul quale soltanto sfavilla la luce del bello; è l' avversario continuamente abbattuto e continuamente balzante in piedi, che col suo continuo morire e rinascere rende possibile il pieno dispiegarsi del bello. E dove il brutto non è stato dominato e vinto, ma offusca con la sua presenza il puro splendore dell' arte, questo non accade già per un caso accidentale e contingente, dovuto ad un' eventuale debolezza dell' artista, che, ad un certo punto, s' è lasciato sopraffare da un elemento extraartistico, che è stato questo e non quello, così, per caso, e che poteva, egualmente bene, essere quello e non questo: in questo caso, il brutto è un elemento del mondo poetico dell' artista, che non è stato dominato e disciplinato ancora dalla fantasia creatrice di lui, ma lo sarà in un ulteriore sviluppo delle facoltà poetiche e della personalità lirica dell' artista, ed a questa disciplina tende, aspira, desidera: non il μὴ ὄν di

Platone, dunque, ma il μὴ πω ὄν, il δυνάμει ὄν di Aristotile. La critica, quindi, non deve già considerarlo come un intruso, che, ad un certo punto, si ficca nell' opera d' arte a tradimento, profittando del sonno, che di tanto in tanto sorprende l' artista, anche se questi si chiami Omero o Ariosto; ma come il futuro mondo poetico dell' artista, allo stato caotico e disgregato, contro il quale la fantasia creatrice di lui lotta per portarlo ad immediatezza di espressione e di sentimento; come frammenti di vita vissuta, passionale o volitiva, che non sono riusciti ancora a plasmarsi in immediatezza di sentimento estetico; come non ancora vita artistica, ma brama e desiderio, ὄρεξις, di essa.

X. — Un' altra conseguenza della teoria della critica che andiamo esponendo è il ristabilimento delle gerarchie e delle scale di valori fra le varie opere d' arte ed i varii autori, conformemente ai dettami del senso comune, che, veramente, lo Schleiermacher troppo gravemente offese, quando proclamò che tra il più grande e complesso quadro ed il più piccolo arabesco, tra la *Divina Commedia* o l' *Orlando Furioso* e un perfetto stornello popolare, v' è completa equivalenza estetica, nè altra differenza è ammissibile fra loro che meramente quantitativa. E, certo, alla perfezione della *Divina Commedia* nulla si può aggiungere, e se lo stornello popolare è perfetto, non si può aggiunger nulla nemmeno ad esso. Ma la *Divina Commedia* è *Divina Commedia*, e lo stornello popolare, benchè perfetto, resta sempre uno stornello popolare. Il gusto dice " bellissima! " all' una e

" bellissimo! " anche all' altro, e li getta sopra lo stesso piano, e rifiuta di porre fra essi una gradazione di valore, ma la critica non può seguirlo ciecamente. Altro è rappresentare e vivere in forma immediata ed irriflessa tutto un mondo, tutta una civiltà, tutto un momento storico dell' umanità; altro rappresentare e vivere, in forma immediata, un contingente e transitorio momento singolo dell' anima di un individuo isolato, il quale canta per sè solo, senza che nel suo canto si articoli e si esprima il grido silenzioso d' infiniti petti muti. Tra lo stornello popolare e la *Divina Commedia* v' è la stessa differenza che tra un' ameba e l' uomo: e questa differenza non è che l' ameba sia un organismo di una sola cellula, e l' uomo, un aggregato d' innumerevoli cellule, differenza puramente quantitativa, superficiale ed esteriore, bensì che l' ameba è un organismo semplicissimo e rudimentale, e l' uomo, invece, un organismo ricchissimo e differenziato, che accentra e puntualizza in unità tutta la dispersa molteplicità dell' universo, e così contiene in sè, posta e negata, quindi superata e risoluta, come infimo momento subordinatissimo, la vita di quell' umile protozoo. E questa è bene differenza di grado, cioè non solamente qualitativa, nè solamente quantitativa, ma qualitativa e quantitativa insieme, il grado essendo, per l' appunto, la sintesi dialettica della qualità e della quantità, come l' Hegel c' insegna, e checchè ne dica in contrario il Bergson. Chi voglia oggi vivere nella pienezza dei tempi, accogliere in sè tutta la nostra civiltà, nell' essenza sua più profonda, nel suo significato più intimo, non può fare a meno di sperimentare e superare, di porre

e negare, in pari tempo, in sè, come momenti inferiori e subordinati, il mondo greco, il mondo cristiano, il mondo romantico, perchè questi son compresi come momenti già superati nella veemente e torbida civiltà del secolo ventesimo, ch' è il nostro. Questi momenti storici si rispecchiano e riflettono in capolavori d' immortale bellezza, che esprimono, rappresentano e vivono in forma immediata queste fondamentalissime tappe storiche dell' umanità: e come non può dire di vivere veramente nel secolo ventesimo chi non sia idealmente passato pei secoli precedenti, chi non sia già idealmente vissuto nei secoli anteriori, così non può dire di comprendere veramente l' arte di questo secolo chi non comprenda quella dei secoli passati. La storia dell' umanità è un' immensa fenomenologia dello spirito umano, e le sue tappe principali sono quelle per cui ogni uomo singolo dovrà a sua volta passare, prima che di lui si dica che egli vive veramente della vita del tempo che è suo. I grandi capolavori artistici rappresentano, vivono, esprimono, in forma irriflessa, queste grandi fasi della vita dello spirito umano, e però non si può fare a meno di gustarli, riviverli e risentirli Non vive davvero nel nostro tempo chi è incapace di gustare la *Divina Commedia*, cioè di porre e superare in sè il momento della trascendenza medioevale. Ma il perfetto stornello popolare che altro esprime, se non il piccolo grido amoroso dell' individuo che lo cantò? Se mi capiterà di ascoltare lo stornello, ed io sono uomo di gusto, esso mi piacerà, senza dubbio, ed io rivivrò in me, per suo mezzo, lo stato d' animo di chi lo cantò; ma chi vorrà mai sostenere che lo stato d' animo del

cantore popolare abbia la stessa importanza e lo stesso significato dello stato d' animo di un Dante Alighieri, nel quale si riflettono in immediato sentimento estetico, in immediata esperienza di vita, secoli e secoli di storia dell' umanità? Per questo appunto io posso fare a meno di conoscere e gustare lo stornello popolare, mentre non posso fare a meno di conoscere e gustare la *Divina Commedia*. E così ritornano in onore, per opera nostra, le tradizionali, oggi disprezzate, distinzioni del poeta grande e del poeta piccolo, del poeta cosmopolita e del poeta nazionale, del poeta regionale e del poeta dialettale, e così via. — Distinzioni empiriche ed approssimative! — si dirà. Sia pure, ma la storia è, per l' appunto, esperienza, empirica, ed il suo mobile flusso non comporta in nessun punto tagli netti. Il coltello anatomico non seziona che i cadaveri, e dove incide il vivente, lo ammazza.

XI. — Immaginiamo un artista che, per uno strano prodigio del caso o dell' abilità, ci desse oggi, in pieno secolo ventesimo, un' opera d' arte del valore dell' *Iliade* o dell' *Odissea*, o press' a poco, il contenuto e il mondo della quale fosse perfettamente lo stesso, o press' a poco, di quello dell' *Iliade* o dell' *Odissea*. Domanda: avrebbe diritto questo artista alla stessa, se non maggiore, ammirazione di Tolstoi e di Dostoievski, di D' Annunzio e di Pascoli? V' è chi sostiene di sì, e noi, invece, sosteniamo di no, e che ognuno di questi quattro artisti moderni, per quanto inferiore di robustezza fantastica all' Omero di dieci secoli prima di Cristo, sarebbe pur sempre

immensamente superiore a questo secondo Omero del secolo ventesimo, come il secolo ventesimo è immensamente superiore al decimo secolo innanzi Cristo, superiore perchè lo contiene in sè come momento già superato. Il mondo greco, che Omero visse e rappresentò in forma immediata, da lungo tempo è morto e disfatto, e vive come elemento nel mondo cristiano, che è il nostro: e che sugo ci sarebbe a riviverlo ed a rappresentarlo di nuovo oggi? Nell' arte che si produce sotto i nostri occhi noi vogliamo sentire espresse e vissute in forma immediata le gioie e le sofferenze, le ansie e le esigenze più profonde della nostra vita, della vita di noi, uomini del secolo ventesimo, anzi del primo quarto di questo secolo, che siamo ricchi di tutta l' esperienza, accumulata da migliaia di generazioni, ed a questo immenso patrimonio vogliamo aggiungere, poi, una nostra propria particolare esperienza. E chi, sia pure con splendore d' ingegno, ci canta un momento di vita già sorpassato e superato, sarà sempre per noi null' altro che un dilettante, di cui la storia letteraria farà bene a non occuparsi, e, con tutta la loro frammentarietà, il Pascoli e il Maeterlinck gli saranno immensamente superiori, perchè, se il mondo poetico di questi due scrittori è un mondo frammentario, tuttavia son frammenti di una vita ch' è nostra e non dei nostri morti, e che quindi contiene in sè, come momento superato, la vita di questi. Perciò dove i poeti veramente grandi sembrano imitare e richiamare in vita forme passate, l' imitazione è solo apparente, e sotto di essa si cela il fremito di una nuova creazione. Il classicismo ed il paganesimo del Goethe, del Foscolo, del

Carducci, del D' Annunzio, dello Swinburne, non è sterile riecheggiamento di un mondo già morto, è creazione di un nuovo mondo: sotto i vecchi nomi freme, nelle loro opere, una nuova vita. E questo è il solo senso giusto e profondo della formola famosa: " la letteratura è espressione della società ", infelicemente coniata dal De Bonald e dal de Barante, senso completamente sfuggito al Taine ed agli estetici naturalisti della sua scuola.

XII. — I concetti di originalità, di novità, di modernità sono, così, da noi reintrodotti e giustificati nell' esercizio della critica d' arte, e rimessi in prima linea, come criterii di essenziale importanza per la costituzione di una storia dell' arte, veramente degna di questo nome. — E qui si obbietterà di certo che la storia artistica ci mostra, essa per l' appunto, che gli artisti più grandi sono stati i meno originali, e che gli spunti, i motivi, le situazioni, gl' intrecci, insomma tutta la materia delle loro opere non è di loro creazione, ma è presa dal di fuori, dalla vita vissuta o dalle opere di altri artisti. Di loro non c'è che la forma, per la quale essi hanno sollevato a nobiltà artistica una materia già nota e trita, animandola e vivificandola col soffio dell' arte. Di tutta la materia così varia e multiforme dell' *Orlando Furioso* non c' è quasi nulla che l' Ariosto non abbia preso da altri: e di suo, si può dire che c' è solo l' arte. Donde il Rajna e il D' Ovidio trassero la conseguenza che l' Ariosto sarebbe stato poeta più grande, se di suo avesse messo nel suo poema, oltre che la forma, anche la materia. Conseguenza erronea, senza

dubbio, ma che dimostra come dell' originalità non si possa fare un criterio di valutazione estetica, se la mancanza di essa nulla toglie (e, viceversa, la sua presenza nulla aggiunge) al merito ed alla gloria di un artista. — Ma questa obbiezione, buona per chi consideri in sè e per sè la materia dell' opera d' arte, scissa dalla sua forma, ossia da quello, per l'appunto, che la fa opera d' arte, non regge contro la teorica che andiamo esponendo. Di un artista noi diciamo che esso è in progresso sopra di un altro, quando il mondo poetico di quello contiene in sè, come momento superato, il mondo poetico di questo, ossia quando ciò che in questo era centro ed unità di vita diviene semplice elemento di una vita superiore, e perciò, in quanto superiore, nuova ed originale. Quella materia che il grande poeta ha attinto da altri poeti, o in questi non era materia di vita artistica, ma semplice vita vissuta ed agita, o, se era improntata dal suggello dell' arte, lo era in tutt' altro modo ed in tutt' altra forma, sì che, separata da questa forma e trasfusa in una nuova, solo in apparenza non cambia, ma, in realtà, diventa una nuova materia. Così, la materia dell' *Orlando Furioso* solo astrattamente è la stessa degli anteriori poemi cavallereschi: i nomi restano gli stessi, l' esteriorità superficiale degl' intrecci non cambia, ma i personaggi vivono di una vita nuova, nel mondo cavalleresco dell' Ariosto circola una nuova vita, e, insomma, è un nuovo mondo che si riflette nell' immortale poema. Creando a sè la sua forma, l' Ariosto crea a sè, in pari tempo, la sua materia, o, per dirla in una parola sola, egli crea a sè il suo nuovo mondo poetico. La

sua grandezza non è, quindi, in nessun modo separabile dalla sua novità ed originalità.

XIII. — Nella storia dell' arte non hanno, dunque, diritto ad occupare nessun posto coloro i quali, anche animati da sincero amore per l' arte, non hanno saputo far altro che riagitare vecchie forme e risentire vecchi sentimenti, ma solo coloro che hanno vissuto una nuova ed originale esperienza artistica, nuova ed originale appunto perchè comprende implicitamente in sè, come momenti superati, le antecedenti esperienze artistiche, e però è in progresso su di queste. — Ma allora, si obbietterà, un piccolo poeta, che riesca nell' opera sua ad esprimere un momento di vita del nostro mondo, sarà superiore a chi ha espresso con divina compiutezza la vita di tutto un tempo e di tutta una civiltà, solo perchè il nostro tempo contiene in sè, posto e superato, il tempo passato? E, insomma, il Pascoli, poeta per essenza frammentario, sarà superiore al Leopardi o al Manzoni, poeti di più che umana perfezione, sol perchè nei frammenti del Pascoli s' esprime la nostra vita, e questa contiene in sè, come elemento subordinato, la vita, che fu espressa dal Leopardi e dal Manzoni? — La risposta a questa obbiezione ci sarà facile, dopo tutto quello che innanzi abbiamo detto. Il mondo poetico del Pascoli è, certo, superiore al mondo poetico leopardiano e manzoniano; superiore perchè vien dopo di essi, perchè è in progresso su di essi, ed è in progresso su di essi, perchè li contiene in sè risoluti come momenti superati. Ma l' uomo Pascoli non ebbe da natura quelle

doti quasi divine, che da essa furon date ai più fortunati poeti Leopardi e Manzoni; e però questi trasformarono in arte tutto il loro mondo, lo resero perfettamente trasparente alla loro fantasia, lo vissero tutto quanto in immediatezza di sentimento estetico, mentre egli (come hanno ben dimostrato il Cecchi, il Borgese ed il Bellonci nei loro studii sul Pascoli) non fu capace di tanto, non seppe padroneggiare a pieno il suo mondo, e quando tentò di afferrarlo e stringerlo fra le braccia, lo vide rompersi in frammenti e disfarsi in un aureo pulviscolo impalpabile. Perciò non bisogna confondere il giudizio sull' uomo artista, sull' individuo produttore di opere d' arte, col giudizio sul mondo poetico in sè e per sè considerato.

XIV. — Quelli che sostengono la morale nell' arte, e riprovano e respingono e vietano l' arte immorale, hanno torto quando vedono nell' attività artistica un' attività praticamente giudicabile, quindi moralmente approvabile o condannabile, perchè il sentimento estetico è attività dello spirito ben distinta dalla passione e dalla volontà, e solo queste sono moralmente valutabili. I moralisti nell' arte hanno torto anche quando, nell' opera d' arte concreta e vivente, scindono il contenuto dalla forma, e valutano quel contenuto così astratto in base alla moralità corrente di un dato tempo e di un dato luogo, ed approvano i *Promessi Sposi* perchè morali, e respingono *Madame Bovary* perchè immorale. Ma, come diceva bellamente lo Spencer, c' è un' anima di verità nelle cose false, e però anche nei sostenitori della morale nell' arte si manifesta, a loro insaputa, una giusta

esigenza. La quale è di volere che l' opera d' arte esprima e viva, in forma immediata e naturale, i moti e le esigenze più profonde dello spirito umano, e solo quando ciò faccia sia viva e buona e grande arte. Ora, la vita più profonda dell' umanità è etico-religiosa, non è sensuale. E veramente, l' artista che rappresenta e vive in forma immediata, cioè senza pistolotti moralistici, senza untuosità di frate predicatore, senza enfasi, nè isterie passionali, senza tesi, nè teorie astratte da sostenere, ma trasformandola tutta, fino all' ultima particella, in immediatezza di sentimento estetico, la più profonda vita etica e religiosa di un tempo, sarà sempre in progresso (nel senso omai a noi ben noto della parola) sull' artista, il mondo poetico del quale è solo avidità, libidine e sensualità. A meno che, per avventura, questa libidine e sensualità e avidità non siano il fermento prodotto dalla dissoluzione di una moralità anteriore, e non contenga in sè i germi di una moralità nuova e superiore che sta per nascere. Nel qual caso l' artista sensuale è in progresso sull' artista morale, perchè quello comincia un nuovo mondo e questo ne chiude uno. Insomma, l' opera d' arte, secondo la nostra teoria, partecipa alla vita dello spirito universale, è tuffata per intero nel fiume senza rive e senza foce della sua storia, e ne esprime *à sa manière*, direbbe il Leibnitz, i momenti e le tappe di sviluppo. Il puro gusto la coglie in quello che ne costituisce l' essenza di opera d' arte, ma non sa fare altro, e perciò la sua considerazione è immobile, statica e fuori della storia. Solo la critica ha potenza di tuffare l' opera d' arte nel mobile fiume della vita, e di decomporre

nei suoi colori molteplici quella bianca luce splendente, che da essa s' irraggia.

XV. — Ora soltanto ci sarà, finalmente, possibile di risolvere con chiarezza e semplicità il difficilissimo problema del progresso nella trattazione storica dell' arte. Ogni considerazione storica, qualunque ne sia la materia, presuppone di necessità un prima ed un poi. Ora, noi sappiamo qual' è il criterio in forza del quale, e del quale soltanto, possiamo dire che un avvenimento viene dopo di un altro: B viene dopo di A solo perchè contiene in sè, posto e negato, come momento inferiore e subordinato, A. Ed allora è di tutta evidenza che A e B non sono due entità autonome e indipendenti, senza rapporto intrinseco fra loro, o con rapporti puramente superficiali ed esteriori: perchè B venga dopo di A nel senso sopra detto, è necessario che egli stesso sia stato A, tutto A, interamente A, e poi abbia superato quella sua primitiva posizione, facendo scendere in sè al grado di semplice momento quello che prima era centro ed unità di vita. A e B non sono, dunque, due esseri senza rapporto reciproco, due monadi immobili, librate al di sopra del cambiamento, due atomi inerti, su cui passa il flusso delle cose senza intaccarli: essi sono uno stesso essere, che cambia e, tuttavia, resta identico a sè, nel cambiamento; il quale, dunque, cambiando, permane, dura, si arricchisce, cresce su sè stesso, adegua sempre più la sua esistenza alla sua essenza e, in una parola, si sviluppa e progredisce. Unità nella molteplicità: questa è la definizione del progresso. Ora, l' unità

nella molteplicità è l' universale: non l' universale astratto, che esclude da sè la molteplicità ed il cambiamento, come l' *Atman* degl' Indiani, ma quello che ad ogni istante sperimenta in sè il cambiamento e ne trionfa: l' universale vivente e concreto, quindi; in una parola, la Vita. Solamente ora ci risulta chiaro perchè, per fare la storia, sia assolutamente necessario l' universale, il concetto, il criterio direttivo: senza l' universale, così come l' abbiamo definito, come unità della molteplicità, non c' è un prima ed un poi, non c' è un essere che cambia, e, cambiando, resta identico a sè stesso, non c' è sviluppo e progresso, non c'è storia. Chi si affaccia sull' oceano della vita senza essere guidato dalla luce di nessun concetto (ammesso che ciò sia possibile) non percepirà mai altro che una caotica e slegata molteplicità di avvenimenti e di cambiamenti, ma sarà sempre impotente a discernere in essa un essere che, pur cangiando, dura, un essere che, ad ogni istante, cambia, eppure, ad ogni istante, riesce ad assorbire in sè ed a far suo il cambiamento ed a restare, così, identico a sè stesso, e però non potrà mai fare una storia. Storia è, quindi, conciliazione dialettica dell' uno e dei molti, dell' identità e del cambiamento, dell' essere e del divenire, dell' eternità e del tempo, del concetto e dei fatti, della scienza e dell' esperienza, dell' *apriori* e dell' *aposteriori*, dello spirito e della natura, della libertà e del determinismo: in una parola, è progresso in atto, personalità vivente, lo concreto ed assoluto. Ed in questo consiste tutto l' oscuro mistero della tanto tormentata identità di filosofia e storia: e non ho bisogno di

fare qui osservare quanto sia differente l' interpretazione da noi data alla celebre equazione vichiano-hegeliana: filosofia — storia, da quelle che se ne son date recentemente in Italia da altre parti.

XVI. — Ciò posto, in che cosa consiste il progresso nella trattazione storica di un oggetto? Abbiamo visto che, per fare la storia, è di tutta necessità un concetto, un criterio direttivo, un universale. Ora, vi sono due specie di progressi. L' uno, che, per intenderci, chiameremo progresso interno, lo compie chi, ponendosi dal punto di vista del criterio direttivo adottato da altri, o da sè stesso in un tempo anteriore, riesce a vedere ciò che quelli, o sè stesso dapprima, non avevano saputo vedere. Si ha, così, un approfondimento del concetto o criterio direttivo in sè stesso: questo non muta, il centro unificatore del molteplice dato resta lo stesso, ma riesce ad accentrare attorno a sè ed a ridurre a sè quello che prima pareva sfuggirgli. Così, per esempio, dato il punto di vista così detto pragmatico della storia umana, secondo il quale, cioè, la storia dell' uomo sulla terra è dominata e condotta sopratutto dall' interesse e dall' egoismo riflessi e coscienti, e forze direttive e centrali di essa sono il calcolo utilitario, l' astuzia e l' impostura, compie un progresso interno chi, con questo criterio direttivo alla mano, riesce a spiegare quei fatti, che prima sembravano con esso inesplicabili. - V' è poi un secondo progresso, che (sempre per intenderci) chiameremo progresso esterno, e che è il solo davvero meritevole d' esser detto progresso: e lo compie chi riesce a

vedere che il criterio direttivo o l'universale, cui s'appellano gli altri, non è veramente l'universale, ma un semplice momento inferiore e subordinato dell'universale, e perciò lo nega, in quanto universale, ma, insieme, lo conserva e migliora in quanto lo afferma come momento del vero universale, e, in una parola, lo supera. In questo caso, tutto ciò che si era visto sotto la visuale dell'antico universale si continua a vederlo, ma in una luce nuova e più profonda: e perciò quel superamento non è perdita di ricchezze accumulate, ma impiego migliore e più fruttifero di esse. Così, compie un vero e reale progresso sul punto di vista pragmatico della storia chi si ponga dal punto di vista dell'idealismo assoluto, per il quale la volontà egoistica, riflessa e cosciente, non può in nessun modo spiegare la totalità della storia umana, poichè essa non è il vero universale umano, che è la ragione e l'eticità, ma solo un momento dialettico inferiore di questo universale, di questa vera Provvidenza delle nazioni, la quale ha bisogno di passare attraverso a quello, di apparire come calcolo, astuzia e furberia, per giungere, poi, a dispiegare e celebrare davvero la sua divina natura: e però non è astuzia e furberia umana, ma Provvidenza divina nella forma dell'astuzia e della furberia; è l'astuzia della Provvidenza del Vico, la furberia della Ragione dell'Hegel, ricomparse sotto nuova forma nel Genio della Specie dello Schopenhauer, nell'Inconscio dell'Hartmann, nell'eterogenesi dei fini del Wundt. Tutto quello che prima si spiegava dal punto di vista pragmatico si continua a spiegarlo ancora dal punto di vista idealistico, ma sotto un

aspetto più profondo; e dove quello diceva: " astuzia ", senz'altro, questo aggiunge: " divina ", e così va più oltre.

XVII. — Ciò che diremo sul progresso nella trattazione storica dell'arte è soltanto un caso particolare di quanto abbiamo detto finora sul progresso nella trattazione storica in generale. L'attività artistica non è distinta dalle altre attività dello spirito come conoscenza da volontà; o come conoscenza dell'individuale da conoscenza dell'universale. Nella realtà delle cose non esiste nè il conoscere scisso dal volere, nè il volere scisso dal conoscere: esiste la vita, sintesi dialettica di conoscenza e volontà. Nè, nella realtà delle cose, si può mai trovare l'individuale scisso dall'universale: anche qui esiste solo la vita, che è identità nel cangiamento, sintesi, quindi, d'individuale e d'universale. L'attività artistica si differenzia dalle altre attività dello spirito perchè è vita in forma immediata, irriflessa, spontanea, vita che crea e non sa di creare, perchè non ritorna in sè stessa dalla sua creazione, non riflette su di questa, ma in essa si perde e si aliena. Ma il suo contenuto non è per nulla diverso da quello delle altre attività dello spirito: ed è, per l'appunto, lo spirito, il mondo, la vita. Lo spirito, il mondo, la vita è, dunque, il comune contenuto dell'arte e della filosofia; ma quella è la vita vissuta in assoluta immediatezza di sentimento estetico, e questa, invece, riflessione sulla vita; quella è l'attività che crea e non sa di creare, ma trapassa e si estingue nel prodotto della sua creazione, e perciò è essenzialmente individuale, e questa è l'attività

creativa, che coglie sè stessa nel suo fare e produrre medesimo, e però ascende all'universale; quella è mera coscienza, e questa autocoscienza. Fare la storia dell'arte significa, dunque, fare la storia della vita, del mondo, dello spirito, in quanto si riflette e rispecchia nell' arte, e per questo appunto non v' è che una sola storia, quella della vita, del mondo, dello spirito, di cui la storia dell' arte è soltanto un capitolo, dirò meglio, un aspetto particolare. Ed è questa la ragione per la quale è impossibile fare la storia dell' arte senza un criterio direttivo, senza un concetto, senza un universale, di cui l' arte narri e svolga a suo modo le varie vicende di vita e di sviluppo.

XVIII. — Ciò premesso, ci sono due specie di progresso possibili a compiersi nella storia dell' arte: quelli che, per intenderci, possiamo chiamare, come sopra, progresso interno e progresso esterno. Compie un progresso interno, nella storia dell' arte, chi, ponendosi dal punto di vista già adottato da altri, riesce a veder quello che prima non si era visto, ed a spiegare con quel criterio fatti, che o non erano stati scorti o sembravano sfuggirgli. Così, per esempio, il progresso compiuto dal De Sanctis sopra gli storici romantici della letteratura italiana, suoi predecessori, fu progresso quasi esclusivamente interno: questi volevano, al pari di lui, costruire, come disse il Tommaseo, una *Storia civile nella letteraria*, ma dove il Tommaseo e gli altri, il Cantù, il Giudici, il Settembrini, fallirono, o riuscirono solo a metà, il De Sanctis riuscì pienamente. La sua *Storia della letteratura italiana* è, come dice benissimo il Borgese, " un

esemplare mirabile... di una storia della civiltà mostrata per via della letteratura. Si ripensi al filo d' Arianna di quell' opera: il popolo italiano, che dal forte spiritualismo di Dante e dall' ingenua fede del Cavalca e del Compagni, passava, col Petrarca, ad un torbido atteggiamento dei sensi della realtà della ragione: che, improvvisamente affacciatosi alla vita civile, si ride e si burla della barbarie plebea e chiericale, la quale rimaneva vestigio del forte medio evo negli uomini indotti di greco e di latino. Ride con indifferenza nel Boccaccio, con scetticismo nell' Ariosto, con cinismo nel Folengo; la civiltà si muta in raffinatezza impotente e indolente, e distrugge nella coscienza e nella letteratura ogni serietà di contenuto; conduce all' uomo del Guicciardini e alla poesia del Marino, mentre d' altro canto prepara, nel sottosuolo, la nuova scienza, che darà in progresso di tempo il nuovo poeta ed il nuovo uomo " (*Storia della critica romantica in Italia*, p. 253). L' idea centrale ed il criterio direttivo di quel gran libro è, dunque, la concezione della letteratura come specchio e riflesso della vita etico-civile. Ora, tutto il progresso che si è compiuto in Italia sulla *Storia della letteratura italiana* del De Sanctis è, anch' esso, quasi esclusivamente progresso interno. I manuali di storia della letteratura correnti per le scuole, le trattazioni monografiche su periodi letterarii più o meno ampii, i saggi su singoli autori, sono tutti quanti condotti sulla trama generale svolta dal De Sanctis in quel suo capolavoro: gli stessi *Discorsi sullo svolgimento della letteratura italiana* del Carducci è ormai universalmente noto che sono, per l' appunto, ricalcati sulla *Storia*

del tanto da lui disprezzato De Sanctis. Tutto il materiale abbondantissimo, offerto da oltre quarant'anni di febbrili ed accuratissime ricerche su tutt' i punti della nostra letteratura, quando non è rimasto allo stato caotico e disgregato, si è colato nelle forme anticipatamente offerte dal De Sanctis; confessate o no che siano, le sue idee hanno ispirato tutti gli storici e tutti gli eruditi della nostra letteratura, anche quelli che sembravano più lontani da lui: ed infine, egli ha avuto nemici, non avversarii, ed è stato il maestro di tutti. Tutto il progresso che si è compiuto sulla sua *Storia*, dal 1870 in poi, è consistito quasi esclusivamente in una correzione di particolari, condotta dal suo stesso punto di vista: della letteratura come espressione della vita etico-civile del popolo italiano; e perciò è progresso interno.

XIX. — Ma è questo il solo progresso che si possa fare sulla *Storia* del De Sanctis? Questo vale quanto domandare se il punto di vista del De Sanctis sia il più alto punto di vista possibile, sia l' universale pieno e completo, o non piuttosto un momento solo dell' universale. Io non voglio qui risolvere questa questione, la quale, più che di filosofia, è di storia della critica, e, solo, enuncierò alcune idee, per servirmene come di esempio, non attribuendo loro, per conseguenza, altro valore che d' ipotesi e di opinione personale. Compirebbe un progresso vero ed effettuale sul punto di vista del De Sanctis chi riuscisse a dimostrare che esso non è il punto di vista più alto possibile, che al disopra del punto di vista etico-civile v' è quello religioso-filosofico, e che nel feno-

meno letterario italiano vede più a dentro chi lo consideri come il riflesso della più profonda vita cristiana e filosofica dell' Italia, che colui il quale non ci vegga rispecchiate se non le vicende della civiltà e della moralità sociale del popolo italiano. Il punto di vista del De Sanctis diventerebbe allora semplice momento dell' universale, e cesserebbe di essere l' universale medesimo; e cioè colpirebbe il fenomeno e non più l' essenza, il prodotto e non più l' attività stessa produttiva, il frutto e la concrezione della vita, non la vita stessa nel suo cuore e nella sua sorgente più profonda. Tutto l' immenso patrimonio di verità conquistato dal De Sanctis sarebbe conservato per intero, ma visto ad una luce superiore; tutte le verità affermate dal suo genio non andrebbero perdute. ma cesserebbero di essere ultime verità, primi principii, e sarebbero viste nel loro germinare da verità superiori, nel loro rampollare da superiori principii. Poichè, in verità, il progresso della scienza non consiste nel rimettere in discussione gli acquisti anteriori, bensì nel far discendere al livello di semplice momento della verità quello che prima era la verità totale e completa. Perciò il progresso della scienza non è un fare e disfare e ricominciar sempre da capo: è un fare continuo, un arricchirsi e crescer su sè stessa; e perciò la verità non è un fatto, ma un farsi, non è cosa, ma vita, e cioè progresso e sviluppo. Perciò la scienza è scienza, e non ipotesi, nè opinione. Chi si ponga dal punto di vista del De Sanctis non può vedere che quello che il De Sanctis vide, o poco più: ogni varietà di opinione qui è inammissibile; la ragione è da una parte sola, da

quella del De Sanctis; ed il criterio del De Sanctis non è un' ipotesi, ma una verità, non tutta la verità, un semplice momento di essa, ma momento di verità, e perciò verità esso stesso. Pertanto chi lo superi, ben lungi dal negarne la verità, la rafforza e rassicura, trasfigurandola alla luce di una verità superiore, in cui tutto ciò che il De Sanctis e quelli che hanno camminato sulle sue tracce videro si continua a vederlo, ma dall' alto; cessa di essere un ultimo dato, ed è colpito nel suo sorgere e nel suo farsi stesso. Da questo punto di vista superiore, che possiamo chiamare cristiano-filosofico, si darebbe, per esempio, maggiore importanza a certi elementi di umana e religiosa pietà e comprensione che sono nell' Ariosto; del Machiavelli si metterebbero in valore più i *Discorsi* che il *Principe;* si porrebbe in prima linea il movimento platonizzante e neoplatonizzante, che, come un filo d'oro, corre per tutto il 1500; s'insisterebbe sull'importanza dei tentativi di riforma protestante in Italia e sul valore religioso e morale della controriforma cattolica; e tutto il Cinquecento, poi, si farebbe gravitare non intorno ad Ariosto e Machiavelli, ma intorno a Michelangelo. Opera, senza dubbio, immensa, a compir la quale ci vorranno le forze erculee di un nuovo De Sanctis. Avvi oggi qualcuno cui la Musa della critica tanto arrida? La splendida fioritura di giovani critici d'arte, che oggi vanta l'Italia, permette di nutrire a questo proposito le più liete speranze.

Roma, luglio del 1913.

SPIRITO E MATERIA

La conferenza di Enrico Bergson, tenuta in Parigi, sotto gli auspicii di *Fede e Vita*, il 4 maggio 1912 (come da un resoconto del dr. P. E. M. nel *Temps* del 5 maggio 1912), e, col titolo *L'âme et le corps*, pubblicata nel volume *Le matérialisme actuel* (Paris, Flammarion, pp. 7-48), è un riassunto limpido e preciso del suo libro famoso *Matière et Mémoire*, di cui, dopo quasi vent' anni dalla sua pubblicazione, il Bergson riespone le idee direttive e fondamentali, accentrandole intorno al problema dei rapporti fra l' anima e il corpo.

— Che cosa ci dice su questo punto l' esperienza immediata ed ingenua del senso comune? A lato del corpo, che è confinato al momento presente nel tempo, e limitato al posto che occupa nello spazio, e che, nello spazio e nel tempo, si conduce come un automa e reagisce meccanicamente alle influenze esterne, noi afferriamo qualcosa che, nello spazio, si estende molto più lontano del corpo, e che dura attraverso il tempo, qualche cosa che, nello spazio

e nel tempo, impone al corpo dei movimenti non più automatici e previsti, ma imprevedibili e liberi: questa cosa che sorpassa il corpo da tutti i lati, e che crea degli atti, creando di bel nuovo, per mezzo degli atti, sè stessa, è l' Io, è l' anima, è lo spirito, lo spirito essendo, per l' appunto, una forza, che può trarre da sè più di quel che contiene, rendere più di quel che riceve, dare più di quel che ha. Questo è quello che noi crediamo di vedere (pp. 9-10).

Tra il corpo e lo spirito così definiti che relazione passa? Un attento esame della vita dello spirito e del suo concomitante fisiologico ci conduce a credere che in una coscienza umana vi sia infinitamente di più che nel cervello corrispondente. Chi potesse guardare nell' interno di un cervello in piena attività, seguire il va e vieni degli atomi e interpretare tutto ciò che questi fanno, saprebbe certo qualche cosa di ciò che accade nello spirito, ma ne saprebbe pochissimo. Egli ne conoscerebbe solo quello che è esprimibile in gesti, attitudini e moti corporali; il resto gli sfuggirebbe. Lo stato cerebrale non disegna che una piccola parte dello stato psicologico: solo quella parte capace di tradursi in moti di locomozione. Così, se la nostra scienza del meccanismo cerebrale e la nostra psicologia fossero perfette, dato uno stato d' animo noi potremmo indovinare ciò che accade nel cervello; ma l' operazione inversa sarebbe impossibile, perchè ad uno stesso stato cerebrale possono corrispondere differenti stati d' animo egualmente appropriati, perchè traducentisi negli stessi movimenti esteriori (pp. 24-6).

Insomma, il pensiero è orientato verso l' azione, e quando non finisce in un' azione reale, abbozza una o più azioni virtuali o semplicemente possibili. Queste azioni reali o virtuali, che sono la proiezione diminuita e semplificata del pensiero nello spazio, e che ne segnano le articolazioni motrici, sono quello che del pensiero è disegnato nella sostanza cerebrale. Il cervello, quindi, estrae dalla vita dello spirito tutto quello che essa ha di eseguibile in movimenti, di materializzabile, costituisce, così, il punto d' inserzione dello spirito nella materia, assicura ad ogni istante l' adattamento dello spirito alle circostanze, mantiene senza cessa lo spirito in contatto con la realtà. Esso non è, dunque, organo nè di pensiero, nè di sentimento, nè di coscienza, ma fa sì che coscienza, sentimento e pensiero restino tesi sulla vita reale, e sieno, quindi, capaci di azione efficace. Il cervello è l' insieme dei dispositivi, che permettono allo spirito di rispondere all' azione delle cose per mezzo di reazioni motrici, effettuate o nascenti, la cui giustezza assicura la perfetta inserzione dello spirito nella realtà: insomma, esso è l' organo dell' attenzione alla vita (pp. 30-3. Cfr. anche *Matière et Mémoire, Avant-propos de la septième édition*, Paris, 1911, p. VII segg.). —

In che modo il Bergson è giunto alla teorica sopra enunciata dei rapporti fra l' anima e il corpo? Egli vi è giunto con l' analisi della memoria, ed in questo appunto consiste la sua maggiore originalità. Invece di mettere a confronto lo spirito e la materia, prendendo quello nelle sue manifestazioni più alte e questa nelle più rudimentali, e, constatando l' enor-

mità dello squilibrio, concludere all'irriducibilità dello spirito alla materia, secondo gli ordinarii procedimenti dello spiritualismo tradizionale, specialmente di quello francese, il Bergson seguì un procedimento inverso. Egli prese la materia nella sua più alta manifestazione, ch'è il cervello umano, e lo spirito nella manifestazione più bassa, che, secondo lui, è la memoria delle parole, e studiò quel caso, in cui lo spirito sembra dipendere in tutto e per tutto dalla materia. Questo caso, secondo lui, è dato dalle afasie, o malattie della memoria delle parole, causate da lesioni del cervello più o meno nettamente localizzabili. Orbene, anche questa volta, anche in questo stato di estrema dipendenza dello spirito dal corpo, e, in particolare, dal cervello, si constata l'irriducibilità dello spirito alla materia, e, quel che più importa al Bergson, la constatazione è fatta con un metodo prettamente sperimentale.

Ecco perchè la teorica bergsoniana dei rapporti fra spirito e materia si fonda tutta sull'esame della memoria, meglio ancora, delle afasie. La teorica del Bergson sulla memoria è sviluppata lungamente in *Matière et Mémoire*, e lucidamente riassunta nella seconda parte della conferenza, di cui ci occupiamo (p. 35 segg.). Tutto il nostro passato — egli dice — si conserva da sè stesso in noi, ed è erroneo credere che la sua conservazione come tale dipenda dal cervello. Pure, una parte soltanto del nostro passato è cosciente, ed è quella che partecipa all'azione, quella cui le percezioni presenti offrono un corpo di attualità. Il nostro presente non è nè un punto matematico, nè una linea chiusa da limiti precisi:

è quel momento della nostra storia, che la nostra attenzione alla vita stacca dalla totalità del nostro passato. Non è, dunque, il ricordo, è l'oblio che bisogna spiegare. Ora, la spiegazione dell'oblio è nel corpo. Il corpo è un semplice strumento d'azione, è un fascio di abitudini motrici, è un gruppo di meccanismi montati dallo spirito in vista dell'azione. Ufficio del corpo, specialmente del cervello, non è già di conservare il passato, ma di ricacciarne ad ogni istante nell'incoscienza tutta quella parte che non è utile per il momento presente; è di diminuire, di semplificare il passato, di estrarne tutto quello che è utile all'esperienza presente. Vivere, per lo spirito, significa concentrarsi sull'atto da compiere, inserirsi nelle cose per mezzo di un meccanismo, che estrarrà dalla coscienza tutto ciò che serve per l'azione, e rigetterà nell'ombra la maggior parte del resto. Perciò il cervello non serve a conservare il passato, ma a mascherarlo ed a farne trasparire solo quanto è praticamente utile. Esso limita, così, la visione dello spirito, ma ne rende efficace l'azione. Per questo lo spirito sorpassa il cervello da tutte le parti; per questo l'attività cerebrale corrisponde solo ad un'infima parte di quella spirituale (pp. 35-45. Cfr. *Matière et Mémoire*, cc. II e III).

Non è questo il luogo di sottoporre a critica approfondita la teorica del Bergson sul rapporto di anima e corpo; una critica di questa teoria rientrerebbe in una critica generale della filosofia bergsoniana; e però mi permetto di rimandare a quella che ne ho già fatto altrove (Cfr. *Io, Libertà, Moralità nella filosofia di Enrico Bergson*, ed anche *L'este-*

tica di Enrico Bergson, già citati). Si deve notare, per altro, che il gran pregio del Bergson è di aver compreso che lo spirito è essenzialmente memoria. In questa conferenza egli lo dice assai chiaramente: " non vi è niente di più immediatamente dato, niente di più evidentemente reale che la coscienza, e lo spirito umano è la coscienza stessa. Ora, coscienza significa innanzi tutto memoria (p. 42) ". La materia, invece, pel Bergson come per il Leibnitz, è l' assenza di memoria, l' istantaneità.

Che cosa vuol dire il Bergson affermando che lo spirito è essenzialmente memoria? Egli ricorre ad un esempio: " In questo momento io parlo con voi, pronunzio la parola " *causerie* ". È chiaro che la mia coscienza si rappresenta questa parola d' un sol colpo; se no, non ci vedrebbe una parola unica, non le attribuirebbe un senso. Pertanto, quando articolo l' ultima sillaba della parola, le due prime sono state già articolate; esse sono passato in rapporto a quella, che dovrebbe allora chiamarsi presente. Ma quest' ultima sillaba " *rie* " io non l' ho pronunziata istantaneamente; il tempo, per quanto corto sia, durante il quale l' ho emessa, è decomponibile in parti, e tutte queste parti sono passato in rapporto all' ultima tra loro, che sarebbe, essa, presente definitivo se non fosse decomponibile a sua volta: sicchè avrete un bel fare, voi non potrete tracciare una linea di demarcazione tra il passato e il presente, nè, per conseguenza, tra la memoria e la coscienza " (pp. 42-3).

Riprendiamo l' esempio del Bergson, e precisiamo meglio il concetto di memoria. In tanto la parola *causerie* è una parola, cioè una rappresentazione,

quindi qualcosa di cosciente e di spirituale, alcunchè di psichico e non di meramente fisico, in quanto, pronunziandone l' ultima sillaba, io ho, insieme, presenti le due antecedenti, e pronunziando l' ultima parte dell' ultima sillaba, ne ho presenti quelle anteriori, e così via. E in tanto la parola *causerie* mi si riempie di significato, e però è qualcosa di spirituale e di psichico, in quanto, pronunziandola, io ho presenti, insieme ed in un atto solo, le parole antecedenti, e tutto il periodo, in cui essa è compresa, e i periodi che precedono questo, e così via; se no, avrei perduto il filo del discorso. Periodi, parole, sillabe, sono l' uno fuori dell' altro, e pure, per chi non li abbia tutti presenti in un atto solo, essi non saranno nulla di spirituale, non daranno senso, non saranno fatto di coscienza. In tanto, parlando, si ha coscienza di quello che si dice, in quanto ogni parola è sè stessa e, insieme, quelle già pronunziate, e, dunque, è presente e passato insieme ed in un atto solo e indivisibile, è sintesi vivente e palpitante di presente e passato, è storia in atto, cioè realtà che pone sè stessa come storia, e però è spirito. Il puro presente è, come ben dice il Bergson, l' istantaneità. E l' istantaneo è quello che non ha nessuna relazione, nemmeno verso sè stesso: è l' assolutamente irrelativo e immediato, e però l' assolutamente indistinto. Il presente così inteso è affatto impensabile, perchè il pensiero è spirito, e lo spirito è memoria, cioè sintesi di presente e passato. L' essenza della spiritualità è precisamente questa: di porre continuamente il presente come tale e, insieme, negarlo; di porsi e negarsi, in pari tempo, come istantaneità e puntualità;

di essere sintesi di sè e di altro insieme; di essere, in pari tempo, posizione e negazione. Così, a ogni momento, la parte di sillaba vien posta e negata nella sillaba, e la sillaba vien posta e negata nella parola, e la parola nel periodo, e il periodo nel discorso; e ogni parte di sillaba, così, è, insieme, sè stessa e tutta la sillaba e tutta la parola e tutto il periodo e tutto il discorso, e solo così è coscienza, psiche, spiritualità. L'essenza della spiritualità è, dunque, il porsi e negarsi insieme dell'immediato, dell'indistinto, dell'irrelativo: è mediazione, distinzione, relazione in atto, concreta e vivente, cioè attività. Questo è il senso, pur troppo quasi completamente sfuggito al Bergson, della equazione da lui posta: spirito = memoria. Questo, e non altro, secondo me, è il senso profondo della tormentatissima equazione: filosofia = storia.

La materia, invece, essendo l'opposto, l'altro dello spirito, è, perciò stesso, l'opposto, l'altro della memoria e della storia: non è sintesi di presente e passato, ma è limitata al puro presente, contratta in un eterno presente, fuori di ogni relazione col passato. Essa è, dunque, l'assolutamente istantaneo, l'esistenza del quale percorre una serie d'istanti indivisibili, ciascuno dei quali è affatto fuori degli altri, senza relazione alcuna con gli altri; perciò essa non ha memoria di sè, non ha passato, nè storia, nè coscienza, non è lo, cioè unità della molteplicità, non dura, ma ad ogni istante nasce e muore, balena e si spegne; insomma, come splendidamente la definì il Leibnitz, è *mens momentanea carens recordatione.* Così intesa, la materia non è nulla di reale e di

effettuale, non esiste veramente: è il concetto di un limite ideale, cui lo spirito s'avvicina, a misura che la sua attività diventa incapace di sintetizzare il molteplice, e tende, invece, a coincidere con ciascun elemento di esso per sè preso, fuori e indipendentemente dagli altri; e da cui si allontana, a misura che, percorrendo uno per uno gli elementi della molteplicità, non si esaurisce in nessuno di essi singolarmente preso, ma tutti li stringe nell'unità di un atto solo di sintesi, che è tutt'intero in ciascuno, e pure è superiore a tutti.

Gioverà ricordare che questa nostra dottrina è di origine schiettamente kantiana. Per il Kant, infatti, la sensibilità ci dà soltanto molti e diversi elementi, la connessione dei quali è necessaria, ma non è data, e non può essere prodotta dalla nostra sensibilità, ch'è mera ricettività, ma solo dalla nostra spontanea attività intellettuale. Solo questa sintesi rende possibile l'oggetto dell'esperienza, e perciò non è empirica, ma pura e trascendentale. Per connettere in forma necessaria ed universale gli elementi molteplici dati A, B, C, è necessaria una triplice sintesi: cioè 1) che noi li comprendiamo tutti insieme, l'uno dopo l'altro; 2) che, passando a un nuovo membro della serie, non dimentichiamo, ma ci ripresentiamo quelli già passati; 3) che nelle rappresentazioni così richiamate riconosciamo quelle stesse che già abbiamo compreso. Senza questa triplice sintesi dell'*apprensione,* della *riproduzione* e della *ricognizione,* non possono sorgere nemmeno le intuizioni fondamentali di spazio e tempo, che sono già sintesi e non pura caotica molteplicità. Con questa dottrina il Kant ha fondato

su basi granitiche l'equazione : coscienza = memoria = storia (Cfr. *Critica della ragion pura, Deduzione dei concetti puri dell' intelletto, II sezione*).

Ma il Bergson non ha saputo quasi per nulla sfruttare il tesoro che aveva tra mano. Il suo primo e gravissimo errore è stato di concepire la memoria, non come lo spirito stesso nella sua attività, non come l' attività stessa e la sola attività che sia al mondo, ma come qualcosa di statico, d' immobile, di già fatto. Così casca nel dualismo: da una parte la percezione istantanea, che è la materia, dall' altra la memoria, che è lo spirito; ma entrambe come due cose, due fatti. Egli non ha saputo vedere che lo spirito non è, puramente e semplicemente, memoria, ma si fa memoria, anzi si fa, senz' altro, poichè farsi è agire; e agire è porre due termini come due ed uno insieme, come uno che, in quanto è uno, è due, come ciò che, in quanto è sè stesso, è, insieme, altro; e però è durata, memoria, storia in atto.

Messosi su questa china, il Bergson è scivolato di errore in errore, giungendo fino a sostenere che, prodottosi una volta il fatto di coscienza, esso si conserva per tutta l' eternità nello spirito, come inizialmente si produsse, senza punto mutare. Le necessità della vita pratica lo richiamano qualche volta in vita, ed esso allora scende a contatto della materia, partecipa all' azione, e si cambia e muta. Ma, in quanto puro ricordo, è assolutamente inattivo. E così dall' equazione spirito = memoria, il Bergson giunge all' equazione spirito = assoluta inattività, e poichè per lui anche la materia è inattiva, per ispiegare il flusso e il cambiamento delle cose egli è obbligato

a ricorrere a un terzo termine, all' azione, che non è nè la pura istantaneità della materia, nè l' assoluta immobilità del ricordo puro, ma un terzo termine, medio fra i due, che pone a contatto materia e spirito, e di due inattività fa un' attività, di due immobilità una mobilità. E come ciò sia possibile, resta affatto misterioso ed oscuro.

Intanto il Bergson si trova di fronte ad una seria obbiezione. Se il fatto psichico, una volta prodottosi come tale, si conserva eternamente nello spirito, come va che noi non ci ricordiamo mai se non di una parte soltanto del nostro passato, mentre il resto rimane nell' ombra? La risposta del Bergson, che del passato si ha coscienza solo per quella parte che interessa l' azione presente, o l' azione senz' altro, poichè per lui il presente è proprio l' azione, suscita un' altra difficoltà: che cosa ne è di quella parte del passato che non interviene nell' azione, e che pur si conserva nello spirito? La risposta del Bergson è che essa si conserva come rappresentazione incosciente, poichè la coscienza non è proprietà essenziale degli stati psicologici, ma solo del presente, dell' attualmente vissuto, dell' agente, sì che ciò che non agisce esiste, esiste come stato psichico inconscio (Cfr. *Matière et Mémoire* [7], p. 152 sgg.).

La teorica del Bergson, per nuova ed originale che sia, è tutt' altro che soddisfacente. Poichè, insomma, essa giunge a quest' incredibile conclusione: che la spiritualità pura, il puro ricordo, equivale all' assoluta incoscienza, ed è solo partecipando all' azione, è solo venendo a contatto con la materia, che essa acquista la coscienza. Sì che, se è vero,

come dice il Ravaisson (*Rapport sur la philosophie en France au XIX siècle* [3], p. 176), e il Bergson ripete (*Matière et Mémoire* [7], p. 195), che la materialità pone in noi l'oblìo, è vero pure che essa pone in noi la coscienza; e se il cervello e, in genere, il corpo, è, come il Bergson si esprime, un ostacolo ed un velo (*L'âme et le corps*, p. 44), è un velo, senza del quale non ci sarebbe la luce. A quest' incredibile paradosso il Bergson è giunto per essersi voluto rappresentare il ricordo come qualcosa di bello e fatto per l' eternità, e non come un farsi continuo; e perciò ha dovuto spiegarne l' assenza e non la presenza, perchè quella e non questa costituiva per lui un problema.

La conferenza del Bergson è importante sopra tutto perchè in essa egli enuncia una teorica, che, implicita in *Matière et Mémoire*, lasciata intravedere alla fine del terzo capitolo de *L'Évolution créatrice*, è ora esplicitamente dedotta e portata alla luce. Se la vita dello spirito non è effetto della vita del corpo, se, al contrario, tutto accade come se il corpo fosse semplicemente utilizzato dallo spirito, non c' è ragione di supporre che il corpo e lo spirito siano inseparabilmente congiunti fra loro e che, dissolvendosi quello, si dissolva anche questo. Chi afferma ciò, deve provarlo; fino a prova contraria, dall' indipendenza parziale della coscienza in riguardo al corpo si deduce la parziale sopravvivenza di quella a questo (pp. 45-8).

Ma, replichiamo, se è il contatto col corpo che dà la coscienza allo spirito, con la scomparsa del corpo tutto il nostro passato cadrà in quello stato

d' incoscienza, in cui, secondo il Bergson, giace in questa stessa vita quella parte di esso che non partecipa all' azione. Sopravvivenza, dunque, ma di che? Di un patrimonio innumerevole di ricordi statici, immobili, inattivi, immersi nelle tenebre dell' incoscienza, non accentrati intorno a una personalità vivente, posti l' uno fuori dell' altro: sopravvivenza, che in nulla si distingue da una completa estinzione o distruzione.

Il fatto si è che il Bergson ha malissimo impostato il problema dell' immortalità dell' anima. A lui sembrerebbe di aver ottenuto molto, se potesse stabilire " sul terreno dell' esperienza la possibilità ed anche la probabilità di sopravvivenza per un tempo *x*: si lascerebbe fuori del dominio della filosofia la questione di sapere se questo tempo è finito o illimitato " (p. 46). Ma, a prescindere dall' osservazione che dalle sue premesse deriva senz' altro l' illimitata conservazione del puro ricordo, che non si vede come possa a un dato momento cessare di esistere per cause che non siano di natura affatto soprannaturale, il vero si è che, concepita come la concepisce il Bergson, l' immortalità dell' anima si ridurrebbe a niente altro che ad un prolungamento temporaneo dell' io empirico. Ora, questo è insaziabile di vivere, e alla sua sete di esistenza mille o duemila anni sono affatto lo stesso che sessanta o settanta. Pur vivendo per mille o duemila anni ancora dopo morte, esso non cesserebbe, per questo, d' essere io empirico, perituro e contingente, continuamente distrutto e corroso dall' intima dialettica della sua esistenza, e la sua sopravvivenza oltre tomba non

sarebbe altro che il prolungamento del suo morire continuo. Non è questa l' immortalità che lo spirito umano desidera! L' io empirico deve morire fin da quaggiù, e fin da quaggiù in terra l' uomo deve sentire nell' anima sua l' immortalità del cielo, quando, ponendo tutto sè stesso al servizio dell' universale, egli ritrova in questo la sua vera individualità, e, nell' atto singolo del momento che passa, pone, conquista e celebra la sua personalità più intima e nascosta, dando così a quell' atto un valore infinito ed eterno. " Non basta farsi sotterrare per giungere alla felicità ", secondo la gran parola del Fichte (*Introduzione alla vita beata*, lezione I), nè per entrare nell' immortalità. In questo regno ci si entra fin da quaggiù, ed è questo un problema, di cui non possiamo attendere la soluzione da altri, che lo risolvano per noi, perchè ognuno di noi lo risolve continuamente per sè stesso. E la parola della soluzione è una sola: *volere*. Ora, nessuno può volere per altri, ma solo per sè, perchè, appunto, il volere è, esso, nient' altro che il Sè, nient' altro che l' individualità o personalità medesima.

Roma, giugno del 1913.

ANALISI DEI CONCETTI

DI DELITTO E DI PENA.

I. Introduzione.

Da quando si é per la prima volta costituita, almeno in abbozzo, come scienza consapevole dell' oggetto e dell' importanza della sua indagine — cioè dalla nascita del Cristianesimo — fino ai nostri giorni, la storia dell' Etica si può raffigurare come una lotta continua, vivissima, implacata, dell' utilitarismo e del moralismo, lotta che arde più violenta che mai sopra tutto dall' epoca del Rinascimento. Ma (e ciò doveva indurre le menti a riflettere sulla giustezza del punto di vista, dal quale partivano in guerra contro l' opposto principio) questa lotta non accennava mai a cessare definitivamente, a chiudersi una buona volta con la vittoria di uno dei contendenti. Si assisteva, nel campo della filosofia della pratica, a quello spettacolo che Kant tratteggiò così bene nella *Critica della ragion pura*, là dove parla delle antinomie della ragione: ciascuno dei due principii opposti fra loro, e fra loro cozzanti, era bensì validissimo a vibrar colpi al principio nemico,

era bensì pronto ed abile all' offesa, ma non altrettanto alla difesa. Cosicchè, quando pareva che, a mo' d' esempio, sotto i colpi dell' utilitarismo il moralismo fosse stato bell' e spacciato, appena quello cessava dalle offese si vedeva risorger questo più vivo e forte che mai, assalire l' avversario, e farlo piegare sotto colpi poderosi e salde argomentazioni, salvo a rivederselo in piedi davanti, al menomo cenno di tregua dalla battaglia. Ciò indicava chiaramente che la disputa tra i due principii opposti era male impegnata, che non poteva trattarsi dell' esistenza esclusiva di uno dei due, ma che ciascuno di essi doveva avere in sè ragioni ed argomenti assai forti, per non ceder del tutto il campo all' avversario.

Questa lotta continua, quest'insolubile antinomia, ha cominciato ad avere una soluzione col riconoscimento di due gradi dello spirito pratico: l' uno, meramente utilitario; l' altro, morale. Nella prima forma dello spirito pratico, nella forma puramente utilitaria o sensibile, lo spirito non desidera, non appetisce, non vuole che l' individuale. Il proprio bene, il proprio vantaggio, l' utile proprio è ciò che solo esso ha di mira: in questo grado, esso non afferma e celebra che la propria individualità. Ma non perciò, fino a che resta in questa forma, esso è da chiamarsi immorale. Lo spirito meramente utilitario è piuttosto amorale, in quanto che in esso la coscienza morale non ha proiettato ancora nessun raggio della sua luce: in sè, non è nè buono nè cattivo, nè morale nè immorale, è al di qua del bene e del male, è nello stato d' innocenza morale; col che non si vuol preferirlo allo

stato in cui la coscienza morale è apparsa, colla sua bipolarità del bene e del male.

Ma lo spirito pratico non può restare nella fase puramente utilitaria, nella quale non fa che correre di piacere in piacere, di particolare in particolare, senza mai posa nè tregua, inseguendo l' ideale della felicità, che, com' è natura del particolare, perpetuamente gli sfugge. È necessario che, spezzando questo progresso all' infinito, esso salga nella sfera dell' eterno e dell' immortale, volendo moralmente e moralmente operando. Solo allora appare la coscienza morale, cioè la volizione di qualcosa, ch' è bensì particolare, individuale, determinata nel suo contenuto, ma che, pur in questa sua particolarità, individualità e determinatezza, supera e trascende l' individuo che la vuole, in quanto essa è affermazione, non della sua peritura e passeggiera individualità, ma dei fini e della volontà dell' Universo. Nella fase utilitaria, lo spirito non afferma che la propria individualità; nella fase morale, non già la propria individualità, ma tutte le individualità, l' Essere, la Vita, l' Universo.

Di questa concezione dell' Etica si può provare la fecondità, sia facendo vedere com' essa integri e soddisfi un' esigenza, che, per quanto oscuramente, si fece pur sempre valere nei filosofi della morale dell' epoca moderna, sia risolvendo alla sua stregua un grandissimo numero di problemi mal risoluti o dichiarati insolubili. Non sarebbe ora il caso di applicare lo stesso metodo, per veder di risolvere i problemi che affaticano certe branche della Filosofia morale, le quali, abbandonate agli specialisti, si dibattono in vuote ed interminabili logomachie? É ciò

che noi, per parte nostra, tenteremo di fare, cercando di risolvere la triplice antinomia, che da tempo immemorabile travaglia la filosofia del diritto penale, e della quale, finora, non s' è trovata soluzione soddisfacente.

II. Antinomia delle teorie utilitaristiche e delle teorie moralistiche del delitto.

La prima antinomia, in cui si dibatte la Filosofia del Diritto penale, riguarda la definizione del Delitto. Senza stare ad enumerare e criticare le teorie dei singoli autori, una per una, ciò che sarebbe troppo lungo, e, del resto, affatto inutile, sia per lo scarso interesse che la maggior parte di esse presentano, sia per l' affinità esistente tra molte di loro, noi le ridurremo a quattro principali, e su queste soltanto si volgerà la nostra indagine e la nostra critica.

A) La maggior parte dei filosofi del diritto, e quasi tutti i giuristi, definiscono delitto: " *ciò che costituisce violazione delle leggi positive* " (1). Ma questa definizione, che chiameremo *giuridica*, per quanto utile e comoda sia nella pratica dei tribunali, è assolutamente destituita di qualunque valore filosofico. Lasciamo stare l' errore, grossolanamente empirico, di considerare come leggi positive solo quelle

(1) Cfr., fra i tanti, **Pessina**, *Manuale del diritto penale italiano*, 2 (Napoli, 1899), I, p. 63; e **Impallomeni**, *Istituzioni di diritto penale* (Torino, 1908), p. 68.

emanate dall' autorità dello Stato, e quindi come delitto solo l' azione che si esegue in violazione di quelle leggi — mentre, per noi, leggi positive sono, non solo quelle che governano la special forma d' associazione che chiamiamo Stato, ma anche quelle da cui son rette quelle altre associazioni che si chiamano Chiesa, Massoneria, partito politico, congregazione religiosa, circoli di gioco, mano nera, e via dicendo —, ma questa definizione si risolve in una manifesta tautologia.

Violazione delle leggi positive vuol dire violazione del diritto. Quindi, definire il delitto come violazione delle leggi positive, è lo stesso che definirlo come violazione del diritto. Il delitto è, dunque, la negazione del diritto. Sapevamcelo! Ma che cosa è il diritto, che cosa son quelle leggi, di per sè prese? Leggi meramente utilitarie, o leggi morali? Che cosa è *in sè* il diritto, e quindi che cosa è *in sè* il delitto? A queste domande non risponde la definizione di cui sopra, la quale non ci dà che una nozione affatto negativa e indeterminata del delitto, e perciò vuota di ogni contenuto.

Essa, del resto, non fa che spostare la quistione, senza risolverla. Il delitto è la violazione delle leggi positive. Sta bene. Ma quando il legislatore si accingeva ad emanar le sue leggi, doveva pure avere un criterio per giudicare come delitto ciò che in esse proibiva. E qual' era questo criterio? Non certo quello della violazione di leggi che non erano state emanate ancora. Eppure, alla sua coscienza pratica doveva ben apparire come delitto quell' azione che egli si accingeva a vietare, e, se commessa, a punire! La

prima definizione del delitto ci sembra, dunque, affatto priva di valore filosofico, il che non vuol dire che non ne abbia uno pratico, pei giudici e per gli avvocati.

B) Per la seconda definizione, che chiameremo *utilitaria*, è delitto " *ogni atto contrario all' utile della società* " (1). Poichè noi non facciamo la storia di tutte le definizioni del delitto, ma esaminiamo e critichiamo solo quelle che, in generale, se ne possono dare, solo le definizioni ideali possibili del delitto, così non ci facciamo scrupolo di attribuire alla definizione utilitaria un senso più filosofico di quel che le sia stato dato da chi la formulò. Ed intendendo per società, non solo quella special forma di convivenza che d' ordinario si designa con questa parola, ma qualunque accolta d'uomini, sia pur sorta a fini criminosi, e, per delitto, non solo ciò ch' è contrario all' utile della società, o di una società così intesa, ma anche ciò ch' è contrario all' utile di una sola persona (il che, dal punto di vista filosofico, è lo stesso, poichè qual differenza, se non quantitativa, v' è tra un individuo e parecchi, o molti, o anche tutti gl' individui?), noi trasformeremo questa definizione così: delitto è " *ogni atto contrario all' utile.* "

E non si può negare che questa definizione rappresenti un gran progresso sulla precedente, come quella che alla nozione di delitto dà un contenuto preciso e determinato, e racchiude in sè una parte di verità. Ma comprende in sè tutta la verità? Vediamolo. Supponiamo una società di uomini meramente utilitarii, i quali non hanno in vista che il proprio vantaggio, e solo per meglio assicurarlo e promuoverlo si sono uniti, dandosi leggi e discipline speciali. Evidentemente — ed è questo il lato vero della teoria utilitaria — per quest' accolta di uomini, o meglio di dèmoni, delitto sarà ciò che offende l' utile della società, o di ciascuno di loro, singolarmente preso. Supponiamo ora che nell' animo di uno di costoro si risvegli, per una strana resipiscenza, il senso morale, e rifiuti perciò, con tutte le sue forze, di partecipare ad una spedizione che ha per iscopo di svaligiare una carovana di viaggiatori. Per i suoi compagni questo rifiuto è un delitto, perchè compromette l' utile della società: per lui, è un delitto ciò che i suoi compagni si accingono a fare.

La definizione utilitaria del delitto si applica pienamente per gli altri ladroni, ma non pel ladrone pentito, pel *buon ladrone*. Pei primi, il rifiuto di costui è delitto, perchè, e sol perchè, offende l' utile comune e mette in pericolo la comune sicurezza; pel ladro pentito, il partecipare all' assalto della carovana è un delitto, perchè offende il suo senso morale. Di fronte a questo fatto, la definizione utilitaria del delitto non ci dà spiegazione alcuna, e rivela la sua impotenza, fondata su ciò, che essa non tien di vista che una parte soltanto della verità, non ha sue radici che in una forma soltanto dello spirito pratico. La definizione utilitaria del delitto non s' applica che a quelle azioni cui repugna la coscienza meramente utilitaria, e non a quelle cui repugna la coscienza morale.

(1) Cfr., per esempio, **Bentham**. *Traité de législation civile et pénale* (trad. fran., Paris, 1802), I, chap. XI.

C) Egualmente unilaterale ed angusta è la definizione — che chiameremo *morale* — del delitto (1), per cui delitto è " *ciò ch' è contrario alla coscienza morale* ". Ora, è verissimo che la maggior parte di quelle azioni che si chiamano delitti, e che consistono nella violazione delle leggi dello Stato, come l' omicidio, l' incesto, la truffa, e via dicendo, sono atti cui la coscienza morale fortemente ripugna. È verissimo che tutto ciò cui la coscienza morale ripugna, è per essa delitto. Ma si può identificare la nozione di delitto con ciò cui la coscienza morale ripugna? Ci sembra, di tutta evidenza, che no. E per riportarci all' esempio di sopra, per la banda dei ladri è delitto precisamente il rifiuto del compagno di partecipare all' impresa di rapina, rifiuto che nell' animo di quello è accompagnato dalla piena approvazione della coscienza morale. Ecco un atto che, sebbene approvato dalla coscienza morale di un individuo, è un delitto per altri individui. E, viceversa, la spedizione di rapina, a cui i ladri si accingono, ed alla quale il ladro pentito rifiuta di partecipare, è per la coscienza morale di costui un delitto vero e proprio, mentre pei suoi compagni è un eccellente mezzo di accrescere le proprie ricchezze e comodità.

Noi siamo in presenza di un fatto innegabile ed evidente: alcuni individui (i ladri) biasimano

(1) Definizione morale del delitto è, per esempio, quella del **Garofalo** (Cfr. *Criminologia*, Torino, 1885, p. 30), benchè enunciata in modo così rozzamente empirico, da rivelare nell' autore la completa mancanza di ogni preparazione filosofica.

e ripugnano con tutte le loro forze ad un atto di un loro compagno (il rifiuto di accompagnarli nella loro scorreria), e, considerandolo come un delitto, lo puniscono con la morte di chi lo pronunziò; un altro individuo (il ladro pentito) rifiuta di accompagnare i socii nella loro rapina, e considera questa come qualcosa, di fronte a cui la sua coscienza morale reagisce, qualificandola di delitto. La definizione morale del delitto non s' applica che alla reazione del ladro pentito, non a quella dei suoi compagni.

Che atteggiamento deve allora assumere la definizione morale? Negare che sia delitto il rifiuto del ladro pentito a rubare? Verissimo, ma solo pel ladro pentito! Pei suoi compagni è un delitto bello e buono, tanto è vero che lo puniscono con la morte. Sostenere che quel rifiuto è, per gli altri ladri, qualcosa d' immorale, e che perciò appunto lo qualificano come delitto, perchè è qualcosa d' immorale? Ma se in ipotesi s' è ammesso che in quell' accolta di dèmoni non vibra che la coscienza utilitaria, mentre quella morale è, se non abolita e scomparsa, almeno dormiente! Negare l' esistenza di un' attività meramente utilitaria dello spirito, ed ammettere solo quella morale, in gradi più o meno chiari e distinti? Significherebbe negare il progresso immenso compiuto col riconoscimento di due gradi dell' attività pratica, ripiombare in quella lotta perpetua tra utilitarismo e moralismo da cui, a gran pena e stento, s' è usciti, ed avvolgersi in un laberinto inestricabile di antinomie. In conclusione, anche la definizione morale del delitto non è vera che a metà.

D) Ed è vano sperare la risoluzione del problema da definizioni *miste* o *eclettiche*, sul tipo della seguente: è delitto " *ogni atto contrario in pari tempo alla coscienza morale e all' utile* ". Lasciando stare il difetto solito di tutte le teorie eclettiche, ch' è quello di giustapporre meccanicamente (contrario alla coscienza morale e all' utile) elementi opposti e cozzanti fra loro, i quali non si possono conciliare che in virtù di un principio superiore, questa definizione non abbraccia tutto il campo del definiendo.

Infatti, per attenerci all' esempio su proposto, per la banda dei ladri il rifiuto del compagno a seguirli nella loro rapina è delitto sol perchè è contrario alla loro coscienza utilitaria, avendoli noi supposti affatto privi di coscienza morale. Per il loro compagno, invece, il partecipare all' assalto dei viaggiatori è un delitto, non perchè è un atto contrario, in pari tempo, alla sua coscienza morale e all' utile, ma perchè è un atto contrario alla sua coscienza morale, ch' è per lui, in quel momento, l' utile ed il solo utile.

La definizione eclettica riparerà col dire che è delitto ogni atto contrario, in pari tempo, alla coscienza utilitaria di A, B, C e alla coscienza morale di D? Innanzi tutto, dovrebbe spiegarci il perchè di questa unione di elementi opposti fra loro; in secondo luogo, in una società di uomini puramente utilitarii è delitto solo ciò che offende la coscienza utilitaria di essi, come in una società di uomini puramente morali è delitto solo ciò che offende la loro coscienza morale: per starcene all' esempio di cui sopra, è delitto pei ladri ciò che pel ladro pentito è una buona

azione, e viceversa. Anche la teoria eclettica, come la giuridica, l' utilitaria, la morale, è dunque inferiore all' assunto suo.

E l' ultimo rimedio cui ricorrono i seguaci di queste teoriche, per iscampare dal naufragio, è peggiore del male. Infatti, il moralista, a mo' d' esempio, non potendo negare che spesso si puniscono come delitti azioni affatto conformi alla coscienza morale, e non volendo abbandonare il suo principio per accoglierne un altro più ampio, afferma che per nessun uomo, sotto niun rispetto, quelle azioni sono delitti, e che delitti *debbono* chiamarsi solo gli atti contrarii alla coscienza morale. Ed allora la posizione sua di fronte al problema cambia notevolmente. Poichè egli non si pone più di fronte al delitto come di fronte a un prodotto dello spirito, che si tratta di esaminare ed analizzare, ma come di fronte a un problema pratico che bisogna risolvere, a un dovere che bisogna compire. Egli non vede più ciò che il delitto è, ma ciò che dev' essere, e se le intenzioni sue sono lodevoli e degne di essere attuate, il suo assunto scientifico fallisce però completamente. Poichè la filosofia deve comprendere il mondo qual' è: ricrearlo, cioè, intellettualmente, non trasformarlo; chè se a tanto aspirasse, usurperebbe il posto dell' attività pratica. La filosofia — diceva Hegel — giunge, e deve giungere, sempre tardi, a fatto compiuto; perchè essa non crea il reale, ma lo ricrea e comprende. Sorge a sera, quando l' opera della giornata è al suo termine: " l' uccello di Minerva leva il suo volo al crepuscolo " (1).

(1) *Philosophie des Rechts, Vorrede*, in fine.

E quel che abbiamo detto per il moralista, valga per i seguaci delle altre teoriche. Nessuna finora s'è persuasa che le due attività, la filosofica e la pratica, sono assolutamente parallele, e, ben lungi dall'escludersi, si presuppongono a vicenda. Infatti, per sapere ciò che il delitto dev'essere, bisogna prima sapere ciò che il delitto è. Ed assolvere questo còmpito significa enunciare un principio che comprenda in sè l'essenza del delitto, cioè quell'elemento che si ritrova in tutti i reali o possibili delitti.

III. Superamento della precedente antinomia.

Dunque il problema è insolubile? Siamo in presenza di un'antinomia donde il pensiero non può uscire? Nulla di tutto ciò: basta ammettere nello spirito pratico l'esistenza di due gradi, l'uno puramente utilitario, l'altro morale, che comprenda in sè, come momento superato, il primo. Una società di uomini meramente utilitarii, in cui la volizione dell'universale non esista, i quali non appetiscano che il particolare, cioè l'utile, il vantaggio, il comodo proprio, chiameranno delitto tutto ciò che ostacola quel comodo, quel vantaggio, quell'utile cui ciascuno di essi aspira. Ma perchè ricorrere all'ipotesi di tale società? Un uomo meramente utilitario, ognuno di noi in quanto vuole utilitaristicamente, chiama delitto tutto ciò che l'ostacola, lo traversa, l'inceppa nella sua attività economica, e reagisce ad esso. Per l'uomo utilitario delitto è, dunque, ciò che gli nuoce.

E questa definizione è perfetta in sè, nè ha bisogno di aggiunte e complementi. Non è necessario che il danno all'uomo utilitario venga da parte di altri uomini. L'uomo utilitario, che si accorge di aver agito contro il suo interesse, di aver danneggiato sè stesso, appercepisce sè stesso come delinquente, e, reagendo a sè medesimo, in sè stesso si volge coi denti. Non è necessario che il danno all'uomo utilitario venga da uomini (siano gli altri uomini, sia lui stesso): quando egli vede che il suo interesse è stato danneggiato da altri esseri, come da animali, o addirittura da esseri inanimati, può, nella sua ignoranza, volgersi contro di loro, appercepirli come delinquenti e punirli. E gli esempi non mancano nella storia: testimoni, i processi intentati nel Medio Evo contro gli animali nocivi all'agricoltura (1); la flagellazione dell'Ellesponto, fatta eseguire da Serse in punizione della rottura del ponte da lui gettato tra Asia ed Europa (2). Che più? Perfino la divinità può essere appercepita come autrice di delitti, ed è noto l'aneddoto di quel prete, che, nel terremoto di Messina del 28 dicembre 1908, salvato a grande stento, si oppose energicamente a che fossero scavate dalle macerie le immagini dei santi, per punirli, diceva lui, della mancata protezione alla sventurata città. Non è neppur necessario, perchè il delitto ci sia, che il danno venga da un individuo o da parecchi individui ben noti e accertati:

(1) Cfr. **Del Giudice.** *I processi e le pene degli animali*, in: *Pel 50° anno d'insegnamento di Enrico Pessina* (Napoli, 1899), II, pp. 367-76.

(2) Cfr. **Herod.**, *Histor.*, VII, 35 e 54, 3.

nei tempi preistorici, l'offesa fatta alla tribù B da un membro ignoto della tribù A era punita con l'assalto e la guerra a tutta la tribù A. Ed anche oggi, quando interi reggimenti si rendono rei di gravi delitti, di cui s'ignorano con precisione i veri colpevoli, si procede all'estrazione a sorte di un decimo degli uomini e alla loro fucilazione. In conclusione, dal punto di vista meramente utilitario, delitto = *ciò che nuoce.*

Ma, dal punto di vista morale, è delitto *ogni atto contrario alla coscienza morale*, questa contrarietà provenga da sè stesso, o dagli altri uomini, o da esseri inferiori all'uomo (animali, piante, esseri inorganici), o superiori (dèmoni, genii, santi, dei), a seconda del grado di coltura e di sviluppo mentale dell'uomo o degli uomini che reagiscono moralmente a un delitto.

Ma — si dirà — è questo ciò che voi chiamate superare l'antinomia? Noi abbiamo qui due definizioni del delitto, parallele ed irreducibili: l'unità di cui andavamo in cerca, non l'abbiamo ancora ottenuta, e nell'antinomia siamo avvolti come e più di prima. — Così ci si potrebbe obbiettare, e sarebbe obbiezione prematura ed ingiusta. Dal punto di vista utilitario, delitto è ciò che nuoce; dal punto di vista morale, delitto è ciò ch'è male. In entrambi i casi, affinchè qualche azione sia appercepita come nociva o come cattiva, è necessaria una reazione della coscienza, utilitaria nel primo caso, morale nel secondo, ma in tutti e due una reazione negativa, una repugnanza utilitaria o morale. Ed ecco trovata l'essenza del delitto, del delitto utilitario e del delitto morale. Il delitto utilitario è un'azione (utilitaria o morale), cui si repugna utilitaristicamente, ed in tanto

è delitto utilitario, in quanto vi si repugna utilitaristicamente; il delitto morale è un'azione utilitaria, cui si repugna moralmente, e solo in quanto vi si repugna moralmente, essa è delitto morale. L'essenza del delitto è costituita in entrambi i casi dall'eccitamento di una repugnanza (utilitaria nell'uno, morale nell'altro). Noi possiamo dunque definire come delitto ogni azione che provoca una repugnanza, ogni azione che non si vuole.

L'antinomia delle teorie utilitaristiche e delle teorie moralistiche del delitto era, dunque, un'antinomia di distinzione astratta, fondata sul completo disconoscimento di uno dei gradi dell'attività pratica, a totale beneficio dell'altro; e noi l'abbiamo superata ammettendo nel fenomeno del delitto due gradi: il primo, ch'è quello in cui un'azione, utilitaria o morale che sia, provoca una reazione meramente utilitaria; il secondo, in cui un'azione utilitaria provoca una reazione, la quale è più che utilitaria, morale.

E, per amor di chiarezza, avvertiamo esplicitamente che per noi delitto significa qualunque atto cui si repugna: quindi, non solo l'omicidio, il furto, l'adulterio, la ripugnanza contro i quali s'esprime con la condanna del reo alla ghigliottina, alla prigione, all'ammenda; ma anche la sgarberia, cui si risponde col togliere il saluto, la violazione di una norma d'etichetta, cui si reagisce non invitando più al ballo o al pranzo il colpevole, ed anche quella piccola mancanza di delicatezza, cui si reagisce con un moto che ci si affretta a nascondere nel più profondo dell'animo. Dal punto di vista quantitativo, tra il parricidio e il piccolo sgarbo c'è una differenza

enorme, ma dal punto di vista qualitativo c'è perfetta identità, così come tra l'Orlando Furioso e lo stornello popolare c'è differenza quantitativa, ma identità qualitativa. Ora, la filosofia è la scienza della qualità e non della quantità; essa non conosce aristocratismi fuori posto, e nelle sue categorie contempla l'eterno e l'imperituro, anche se questo s'incarni nelle più misere e trascurabili apparenze. In conclusione, teniamo ben fermo che delitto equivale ad *ogni atto cui si repugna*. La prima antinomia della filosofia del diritto penale è, dunque, superata. Passiamo alla seconda.

IV. Antinomia delle teorie utilitaristiche e delle teorie moralistiche della pena.

Un uomo ingiuriò, rubò, percosse, ferì o uccise un altro; questi, o la sua parentela, o i poteri costituiti dello Stato inflissero al primo una punizione. Così fu per il passato, così è attualmente, senza alcun dubbio così sarà per l'avvenire. Perchè ciò? Che cosa è la pena? A qual fine essa mira?

Da quando i pensatori cominciarono a riflettere per trovare una risposta a queste domande, si delinearono nettamente due teorie contrarie l'una all'altra, che, l'un contro l'altra armata, scesero in campo, e si combatterono accanitamente: la teoria del *punitur quia peccatum est*, e l'altra del *punitur ne peccetur*. L'antinomia fra queste due teorie sembra, a prima giunta, insolubile, anche pel fatto che è restata finora sempre

tale, i tentativi di conciliazione essendo del tutto falliti. Ma l'antinomia delle teorie *relative* e delle teorie *assolute*, come sono state chiamate, o, più filosoficamente, delle teorie *utilitaristiche* e delle teorie *moralistiche* è davvero insolubile? Vediamolo brevemente.

A) Nostro intento non è di fare la storia della filosofia del diritto penale, il che ci porterebbe troppo per le lunghe, e sarebbe affatto inutile per la nostra indagine. Basterà quindi esaminare e criticare gli aspetti caratteristici, che hanno a volta a volta assunto la teorica utilitaria e la teorica morale. E cominciando da quest'ultima, noi possiamo distinguere tre forme, in cui essa s'è presentata: la teoria della reciprocanza, quella della retribuzione giuridica e quella dell'emenda.

a) La *reciprocanza* è un criterio pratico di giustizia, è il taglione nella sua più schietta semplicità. Si limita di tanto la libertà altrui, di quanto fu limitata la nostra, si sottrae tanto di diritto ad altri, quanto fu negato a noi. La reciprocanza è la stessa giustizia, cioè l'uguaglianza, assoluta o proporzionale, secondo le circostanze; essa è *a priori*, ed è non solo morale, ma anche giuridica.

Ora, basta leggere l'esposizione, che della teoria della reciprocanza ha fatto il suo più perspicuo enunciatore (1), per accorgersi subito della sua inesistenza. Egli distingue due sorta di reciprocità: quella *necessaria*, la quale considera la pena " come una re-

(1) Cfr. **Tissot**, *Introduction philosophique à l'étude du Droit pénal* (Paris, 1874), *Introduction*, pp. 1-32.

tribuzione matematica d'una certa somma di sofferenza da infliggere per una stessa somma di sofferenza che il colpevole ha fatto subire " (p. 4). Questa reciprocità necessaria non appartiene che a Dio; all'uomo spetta la reciprocità *facoltativa*, in forza della quale la pena diventa bensì un diritto, ma cessa di essere un dovere, onde " la società può far grazia di tutta la pena o d'una parte, se la pena intera o una parte della pena è divenuta inutile allo scopo che ci si propone punendo " (p. 4). Ben lungi dall'essere, quindi, il principio informatore della reazione punitrice, la reciprocanza è invece un concetto limite, indicatore di una misura, oltre la quale non si deve andare: " v'è qui un limite che è assolutamente giusto di rispettare nella pena; tutto ciò che lo sorpassasse sarebbe ingiusto " (p. 15). E poichè non è la reciprocanza, semplice limite e misura, non sono i motivi esteriori e relativi che dànno il diritto di punire, non resta, per giustificare la pena, che ammettere un diritto di difesa, " che esiste per la società come tale e per tutti i suoi membri individualmente presi " (p. 1).

In tal modo, la teorica della reciprocanza perde ogni autonomia, e si confonde con quella utilitaristica della difesa individuale o sociale. Che se poi per reciprocanza s'intende uguaglianza, essa non è che un'imperfettissima enunciazione della teoria morale in genere, e si confonde quindi con la teorica dell'emenda. Del resto, com'è stata enunciata dal Tissot, la reciprocanza non è un principio di giustificazione, ma una misura di attuazione, non un concetto scientifico, ma una norma pratica. Basterebbe, del resto, a dimostrare che la reciprocanza non è il

principio filosofico che comprende in sè tutta la fenomenologia della pena, l'osservazione incontestabile che, se vi son delle pene che mirano alla reciprocanza, all'eguaglianza di trattamento verso il colpevole, altre ve ne sono, ed in maggior numero, che mirano a fini diversi. Di guisa che la reciprocanza resterebbe anch'essa, tutt'al più, un semplice scopo possibile della pena, che sarebbe senza dubbio morale per colui che, punendo, si proponesse di attuare un criterio di giustizia; utilitario, invece, se la reciprocità fosse considerata semplicemente come un limite esterno, come una misura alla reazione, la quale avesse poi, come contenuto, l'intimidazione, o qualunque altro scopo meramente egoistico. Per tutte queste ragioni, la teorica della reciprocanza ci sembra che non assolva il cómpito suo.

b) E non ha maggior valore filosofico la teoria della *retribuzione giuridica*, sostenuta da qualche seguace della così detta (chi sa perchè) *scuola classica*. Per essa " il Diritto non è il prodotto artifiziale delle convenzioni umane, non è fattura della volontà dell'uomo, non è l'interesse individuale o sociale o la somma di entrambi; esso è la ragione medesima che impera sull'attività umana e le ingiunge tutto quello che da essa dipendendo serve indispensabilmente al compimento della destinazione umana ". " Ciò posto, mentre il Diritto come regola universale per opera della società umana coordina gl'interessi dei singoli, l'attività dell'uomo individuale, stimolata dagli impulsi egoistici, inizia spesso una lotta contro i suoi dettati ", " cosicchè insorge contro la legge del Diritto e disconosce l'impero del prin-

cipio universale, sostituendosi ad esso. Epperò la società umana, specialmente in quanto è costituita come società giuridica, come l'organo vivente del Diritto, deve lottare contro l'interesse individuale, che ribelle ai suoi dettati trascina l'attività ad insorgere contro il Diritto; e lo scopo di questa lotta è di adoperarsi al trionfo del Diritto sulle individualità ad esso ribelli ". " La società giuridica non può altramente conseguire per questo fatto il trionfo del Diritto, che ritorcendo la forza del Diritto contro la forza individuale. E questa ritorsione o retribuzione giuridica è appunto la punizione con cui vien *represso il maleficio* ", sicchè " essa è l'unico mezzo per affermare che il Diritto è inviolabile, mostrando appunto che *l'attività umana* frangendo i dettati del Diritto *frange sè stessa* ". " Questa lotta debb'essere rappresentata dall'efficacia impersonale dello Stato, che rivela questa impersonalità nella forma pura della legge come espressione della coscienza sociale. La condizione sostanziale poi di questa lotta contro l'ingiustizia che sta nell'animo del delinquente e si rivela nelle sue azioni criminose, è la limitazione della sua libertà, la soggiogazione del suo volere " (1).

La dottrina della retribuzione commette, dunque, il gravissimo errore di legare l'esistenza del Diritto a quella dello Stato, e di non fare nessuna distinzione tra diritto e morale, ragion per cui noi, malgrado il suo nome di teorica della retribuzione giuridica, l'abbiamo annoverata tra le teorie moralistiche. Ma, per chi ben guardi senza farsi impressionare dalle

(1) Cfr. **Pessina**, *Manuale* ecc., I, pp. 9-13.

metafore, la teoria della retribuzione si riduce a quella dell'emenda. Un ordine di leggi, morali o giuridiche che siano, assoluto ed inviolabile, proiettato al di fuori e al di sopra del mondo, immobile in mezzo all'universale divenire delle cose, non esisterà mai. Esiste invece la coscienza morale, che volta per volta ci comanda quello che dobbiamo fare. L'offesa all'ordine morale è, dunque, offesa alla coscienza morale del singolo o dell'umanità. Combattere un atto violatore dell'ordine morale significa, dunque, combattere un atto che ripugna alla coscienza morale. Ora, se quest'atto immorale si vuol combatterlo per ripristinare l'impero del bene nel mondo, come sostiene che si debba fare la teorica retribuzionista, è evidente che lo sforzo dell'uomo dovrà mirare a dissolvere il male prodotto, ed a sostituirgli un bene. Ed allora la pena deve tendere a che il delinquente, sotto la pressura del dolore, si penta del male fatto e si rigeneri nel rimorso, o a che la società, la quale infligge la pena e vi assiste, si conservi nello stato di moralità, se già v'è; v'ascenda, se è nella fase meramente utilitaria. La pena è allora *intimità critica*, per dirla con lo Spaventa (1), incitamento all'espiazione, all'emenda, alle moralizzazione. La dottrina della retribuzione si risolve, dunque, in quella dell'emenda, e soggiace alle stesse critiche di questa. Che se poi i retribuzionisti si ostinano ad affermare, come han fatto sinora, che scopo morale della pena non dev'essere l'emenda del reo o della

(1) Cfr. *Principii di Etica*, ristampati con prefazione e note da Giovanni Gentile (Napoli, 1904), pp. 102-12.

società, bensì la repressione dell' attività antigiuridica come pura repressione, come scopo a sè stessa, è di tutta evidenza che, malgrado la sua tinta teologale, la teorica della retribuzione si riduce, nè più nè meno, a quelle della vendetta o della reciprocanza, con tutti i difetti e le critiche che queste portano seco.

c) Delle tre teoriche moralistiche, quindi, per noi non ha valore se non quella dell' *emenda*. La teoria emendazionista afferma che principio giustificatore della pena è l' emenda del delinquente, e che questo dev' esserne lo scopo, affinchè essa abbia valore di istituto morale (1). Prescindendo dalle critiche che in seguito le rivolgeremo, ci sembra innegabile che la pena, non solo possa, ma che debba anche mirare al moralissimo scopo dell' emenda. Salvo che, così come la teoria è comunemente enunciata, le si dà un carattere empirico di cui fa duopo svestirla, se si vuole attribuirle un vero valore filosofico.

Un individuo ha commesso un delitto: per procacciarsi un utile economico, ha violato la legge morale; per soddisfare la sua coscienza utilitaria, ha offeso quella morale dei suoi compagni. Costoro lo puniscono, dannandolo alla prigione, affinchè si emendi. Come spiegare la pena, in base all' emenda? Non in altro modo, ci sembra, che nel seguente. Quest' in-

(1) Cfr., tra gli antichi, **Platone** nel *Gorgia*, e, tra i moderni, **Lucas** (*Du système pénal et du système répressif en général et de la peine de mort en particulier*, Paris, 1827) e le opere del **Roeder**. La teoria dell' emenda è stata portata all'ultima perfezione dall' **Hegel**: cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, §§ 496-502; *Philosophie des Rechts*, §§ 90-104; e **Spaventa**, *Principii di Etica*, pp. 102-12.

dividuo doveva, dominando gl' impulsi utilitarii della sua volontà, ascendere alla forma morale, e vivere col Tutto e pel Tutto. Ciò non ha fatto, limitandosi invece ad affermare la sua volontà di vivere, particolare ed immediata. Allora, ciò che egli non fece, i suoi compagni fan per lui: quelle inclinazioni sensibili, utilitarie, egoistiche, che egli non ha domato e sottomesso alla volizione morale, i suoi compagni le fiaccano e mortificano in vece sua. Moralizzarlo a forza non possono in niun modo; è ufficio, questo, della spontaneità creatrice dello spirito del delinquente. Ma quando questa spontaneità creatrice comincierà a destarsi, troverà, per così dire, parte del cammino già bello e percorso: non avrà, infatti, a domare le potenze utilitarie dello spirito in tutta la sfrenata selvatichezza della loro immediata natura, ma le troverà già rotte e sconfitte, e più facile, perciò, sarà il trionfo su di esse.

Del resto, non è detto che la pena debba avere per iscopo di emendare solo il delinquente: può mirare anche o solo all' emenda della società. Distruggendo in tutto o in parte una delle forze sociali, che, invece di cospirare alla prosperità del Tutto e di promuovere la vita ed il progresso, osava contrastare a quella prosperità e negare quel progresso e quella vita, la società vien per ciò stesso migliorata ed emendata. Onde non senza una profonda ragione quasi tutti i legislatori han proclamato la pubblicità delle esecuzioni capitali, acciocchè gli spettatori, nell' animo dei quali vibrava un movimento di simpatia verso il reo e si abbozzava una volontà egoistica ed utilitaria d' imitarlo, assistendo alla sua

esecuzione vedessero arrestato quel movimento, fiaccata quella volontà nel loro spirito, e si desse così agio alle loro forze morali di abbattere ed eliminare affatto quelle malefiche tentazioni. L' emenda può esser, dunque, non solo emenda individuale del reo, ma anche emenda sociale, che si traduce poi anch' essa in emenda del reo, perchè, migliorando la società, anzi il Tutto, di cui il reo fa parte, viene per ciò stesso a migliorarsi il reo medesimo.

Nè tocca la teoria dell' emenda l' obbiezione solita che essa è incompatibile con la pena di morte, sia per l' estensione da noi fatta dell' emenda dal reo, individualmente preso, a tutta la società, anzi all' Universo intiero, sia pel fatto che, con la pena di morte, può conciliarsi benissimo la stessa teorica dell' emenda del colpevole. Non è forse possibile che, nelle brevi ore che separano la pronunzia della condanna dalla sua esecuzione, la coscienza morale del reo si risvegli del tutto e trionfi completamente sulle sue inclinazioni sensibili e tendenze egoistiche, schiacciate ed affrante dall' incubo della morte prossima ed inevitabile? In quegl' istanti paurosi, negata del tutto la propria individualità empirica, il reo si riconcilierebbe con l' ordine morale dell' universo, ne vivrebbe la vita e ne vorrebbe il bene, anche se non potesse effettuarlo e tradurlo in azione. Così, purificato dall' intima conversione e dall' attesa del supplizio imminente, egli andrebbe alla morte con passo fermo e cuore sicuro. Maravigliosamente ha ciò espresso la sapienza indiana nel Codice di Manù: " Gli uomini che hanno commesso dei misfatti, ed ai quali il re infligge pene, vanno diritto al cielo,

esenti da macchie e così puri, come quelli che hanno fatto sempre delle buone azioni " (VIII, 318). Affatto priva di valore sarebbe l' obbiezione che la pena non può essere emendatrice nel senso da noi spiegato, essendo essa un istituto meramente giuridico (1). Perchè mai la pena dovrebb' essere puramente giuridica? Chi ha detto che non può essere rivolta a scopi morali? Ed anche se per pena si volesse intendere solo quella inflitta dallo Stato, le pene da questo volta per volta sancite potrebbero essere sì giuridiche che morali, lo Stato essendo un' accolta d' uomini in cui non vibra solo la coscienza giuridica, ma benanche quella morale.

B) Alla teoria dell' emenda si contrappongono le *teoriche utilitaristiche*. Ed anche di queste ne distinguiamo tre, le quali però, a differenza delle correlative teorie morali, non si riducono ad una sola, ma, pur potendosi fra loro variamente mescolare, hanno vita autonoma: e sono quelle della vendetta, dell' intimidazione e della difesa individuale o sociale. Esponendole brevemente, avvertiamo che daremo loro un senso molto più filosofico di quello che loro soglion dare i loro enunciatori, mettendole quindi in armonia col sistema d' idee che seguiamo.

α) La teoria della *vendetta* spiega e giustifica la pena da un punto di vista meramente utilitario. Un individuo ingiuria, deruba, percuote un altro; l' attività utilitaria di costui è impedita nel suo libero svolgimento, o addirittura rotta e fiaccata, dagli

(1) Cfr. **Pessina**. *Manuale* ecc., I, p. 21.

ostacoli frappostile dall' altro. Urtando contro l' ostacolo, l' individualità empirica dell' offeso, lungi dal negarsi come tale e dall' ascendere alle vette della moralità, ne trae occasione per affermarsi tanto più violentemente, sempre astrazion facendo da qualunque sentimento morale. Perciò l' offeso ingiuria, deruba, percuote a sua volta l' offensore, sposta e distrugge i limiti nei quali costui aveva serrato la sua attività egoistica, e con questa reazione, ch' è la vendetta, celebra il trionfo della propria individualità, del proprio Io. " Oggi che in tutti i paesi culti tendono le pubbliche istituzioni e le cure de' governi a far buona ed esatta giustizia, non vi può essere nè occasione nè scusa a qualunque atto di privata vendetta: e chiunque vi si attenti, non può essere mosso che da una passione biasimevole ed odiosa. Ma la naturale tendenza è modificata, e non annullata: se più non determina le azioni degl' individui, anima però lo spirito pubblico, e sollecita la punizione de' rei ". " *La vendetta pubblica* è un' espressione che sta comunemente in bocca di tutti, e ch' è adoperata da tanti valorosi scrittori, e dalle stesse leggi " (1).

β) La teoria dell' *intimidazione* spiega e giustifica la pena con un principio più raffinato e squisito. Supponiamo una società di uomini meramente utilitarii, i quali si riuniscono e si dànno leggi esclusivamente in vista della propria utilità. Prevedendo il caso che qualcuno di essi, in vista di un maggior vantaggio individuale, abbia ad insorgere contro quelle leggi e a

(1) Cfr. **Vecchioni**, *Pensieri intorno ad una teoria di legislazione penale* (Napoli, 1815), p. 56.

distruggere così la società, essi ricorrono al mezzo dell' intimidazione. Ossia, all' attività utilitaria dell' individuo, che, allettato dal miraggio del proprio interesse, è per ribellarsi alla società, è per delinquere, essi fanno balenare la minaccia, in caso di delitto, della forca, della prigione, dell' ammenda, e così via. L' individuo deve allora pesare nella bilancia il pro e il contra: il guadagno del delitto e la perdita della pena. Se vince il terror della pena, l' effetto della legge è raggiunto senz' altro: se l' intimidazione resta priva di effetto, la pena deve in tutti i modi applicarsi, affinchè non diventi una vuota parola, e tremino dinanzi ad essa il delinquente punito, se e quando si ritroverà nell' alternativa di cui sopra, e i futuri delinquenti. L' intimidazione agisce, dunque, sull' attività utilitaria del delinquente con motivi puramente utilitarii (1): " la forza *repellente* della *pena* preveduta deve vincere la forza *impellente* al delitto immaginato " (2): alla spinta verso il delitto deve opporsi una controspinta.

γ) La teoria della *difesa* individuale o sociale, com' è enunciata comunemente, è anch' essa una teoria intimamente utilitaria. Alcuni uomini si sono riuniti in società per tutelare meglio il proprio interesse, stabilendo leggi e discipline, diritti e doveri. Uno

(1) Aver riallacciato la dottrina dell' intimidazione alla teoria di un' attività puramente utilitaria dello spirito, è grande merito del **De Montemayor**: cfr. *I principî del diritto penale*, (Napoli, 1906).

(2) Cfr. **Romagnosi**, *Genesi del diritto penale*, 4 (Napoli, 1825), § 335.

di loro, in vista di un proprio maggior vantaggio, viola quelle leggi e discipline, infrange quei diritti e doveri, e si rivela come una forza pericolosa alla vita della società. Ed i suoi compagni, ai quali interessa la conservazione di questa, vi provvedono distruggendo quella forza antisociale, o eliminandola per qualche tempo dal comune consorzio, o stremandola di forza e di vigore (1).

Ora affrettiamoci ad avvertire che vera differenza filosofica fra queste tre teorie non v'è. Se la vendetta è l'affermazione dell'individualità empirica dell'offeso di contro all'individualità empirica dell'offensore, che cosa è l'intimidazione, se non l'affermazione di un'individualità empirica che teme di essere offesa, di contro all'individualità empirica di un eventuale offensore? che cosa è la difesa, se non quella stessa affermazione egoistica ed utilitaria, benchè più fredda e ragionata? Queste tre forme di pena hanno, dunque, in comune la natura utilitaria della reazione, la quale però si presenta sotto aspetti differenti. Perciò, pur non disconoscendone la sostanziale identità, noi le manteniamo l'una accanto all'altra, come teorie autonome, comprendendole sotto il nome di teorie utilitaristiche.

Contro di esse si sono dirette numerose e compatte le critiche. Così alla prima s'è obbiettato che la vendetta è " l'azione di un volere *soggettivo*..., la cui giustizia quindi in generale è accidentale, e

(1) Una chiara enunciazione della teoria della difesa sociale è è nel **Romagnosi**, *Genesi* ecc., passim; cfr. sopratutto i §§ 297-337.

che anche *per l'altro* è solo come particolare. La vendetta, pel fatto che essa è come un'azione positiva di un volere *particolare*, diventa *una nuova violazione* " (1); alla teorica dell'intimidazione, che, " avvisata l'intimidazione come mezzo per preservare la giustizia dalle violazioni future, si ha una contraddizione nei termini, in quanto che si dichiara che il male avvenuto nella realtà non basta a giustificare la punizione, e si dà l'efficacia giustificatrice della punizione ad un male futuro che è meramente possibile " (2); e alla teorica della difesa individuale o sociale, che essa si traduce nell'affermazione del diritto del più forte o del maggior numero. Tutte critiche giustissime e fondatissime, ma che hanno il difetto di non colpire il loro bersaglio, perchè si pongono da un punto di vista esclusivamente morale per criticare teorie meramente utilitarie. Che punire a scopo di vendetta, d'intimidazione e di difesa, sia egoistico ed utilitario, siamo i primi a convenirne; ma chi oserebbe negare che nella realtà della vita si punisca assai spesso proprio per quegli scopi?

Si ripresenta qui l'antinomia che già notammo parlando delle varie definizioni del delitto. La realtà della vita ci offre esempi di pene utilitarie e di pene morali, ed ognuno di noi potrebbe citare casi di pene da lui inflitte per puro scopo di vendetta o d'intimidazione, ed altri di pene da lui dirette all'emenda del reo. Sostenere che, quando si punisce, si punisce solo per intimidazione, o solo per difesa,

(1) Cfr. **Hegel**, *Philosophie des Rechts*, § 102.
(2) Cfr. **Pessina**, *Manuale* ecc., I, p. 20.

tanto individuale che sociale, o solo per emenda, significa chiudere deliberatamente gli occhi alla verità quotidiana, oppure comprendere nel nome di vendetta e d' intimidazione non solo la vendetta e l' intimidazione propriamente dette, ma anche gli altri scopi possibili della pena: il che, se serve a qualcosa, serve solo ad aumentare la confusione delle idee. Il primo difetto, dunque, delle teorie sulla pena è quello di non comprenderne sotto di sè tutta la multiforme e complessa fenomenologia. L' emendazionista, che spiega benissimo il fenomeno della pena diretta a scopo di emenda, è affatto impotente a spiegare la pena mirante alla vendetta o all' intimidazione; e, viceversa, l' intimidazionista, abilissimo nello spiegare e nel giustificare la pena intimidatrice, resta a bocca chiusa dinanzi a quella emendatrice.

Ed allora si riproduce lo stesso fenomeno che già osservammo criticando le varie definizioni del delitto. Non potendo far rientrare negli schemi e nelle caselle artificiosamente create dall' intelletto astratto il mobile e multiforme contenuto che, in fatto di pene, ci presenta la realtà della vita, i seguaci di quelle teoriche anguste ed unilaterali sono obbligati a cambiare atteggiamento di fronte al problema. Vedendo, a mo' d' esempio, che non sempre la pena obbedisce al fine dell' intimidazione, l' intimidazionista sostiene che la pena *deve* ubbidire a questo scopo, che essa non è vera pena quando mira ad altri fini, e passa così, dallo stato di osservatore e filosofo imparziale e spregiudicato, a quello di pre-

cettore e pedagogo (1). E lo stesso, e più, accade all' emendazionista. In tal modo, da teoria diventando pratica, quelle dottrine rivelano la loro impotenza.

Ed invano a questi due gravissimi difetti delle teorie utilitarie e delle teorie morali si tentò di riparare con la fusione di più principii fra loro, dando nascita così alle *teorie miste* o *eclettiche*, come quella per cui " la pena ha per fondamento l' intimidazione, ma nei limiti della giustizia " (Carmignani), o come l' altra, per cui " l' intimidazione è lo scopo prossimo del punire, ma *deve* esser considerata come mezzo per la conservazione dell' ordine giuridico " (2) (Tolomei). Poichè non è dubbio il fatto che la realtà ci presenta fenomeni di pena informati ad un solo scopo, rientranti in un solo schema, ed obbedienti a principii affatto opposti. Per esempio: A, nell' infliggere una pena a B, è animato puramente e semplicemente dallo scopo della vendetta, senza niuna considerazione di difesa, o di emenda e simili; o ancora: C infligge una pena a D al puro scopo dell' intimidazione, senza preoccuparsi affatto di moralizzare sè stesso o il reo. È chiaro che di fronte a questi fatti semplici, a questi fenomeni di pene informate ciascuna da un sol fine, le teorie miste perdono ogni valore. E non potendo poi queste giammai, per quanti sforzi facciano e sofismi accumulino, compren-

(1) È ciò che, per esempio, accade al **De Montemayor**, nel citato opuscolo *I principî del diritto penale*.

(2) Cfr. **Pessina**, *Manuale* ecc., I, pp. 18 e 19. Pel **Tolomei**, cfr. *Corso elementare di diritto naturale* (Napoli, 1859), § 632.

dere in sè tutte le varie teorie, chè metterebbero allora assieme cose tra loro dissociabili, come l'emenda e la vendetta o l'intimidazione, ne risulta che neppur esse abbracciano l'infinita molteplicità delle pene che ci presenta la vita reale, e neppur esse, quindi, assolvono il cómpito scientifico che si sono addossato. Al che, al solito, anche i sostenitori delle teoriche miste credono riparare, passando dall'attività scientifica all'attività pedagogica, e dicendo che " la pena è retribuzione morale ", ma " *dev'* essere inflitta nei confini della necessità sociale " (1) (Rossi).

Tra le teorie utilitarie e le teorie morali della pena v'è, dunque, une vera e propria antinomia, che le teorie eclettiche non riescono in niun modo a conciliare. Dobbiamo perciò rinunziare a superarla, e rassegnarci a dichiararla insolubile? Vediamolo brevemente.

V. Superamento della precedente antinomia.

La parte che la conoscenza ha nella volizione si manifesta in questo, che non si può volere senza sapere ciò che si vuole ed il perchè si vuole. Ben lungi dall'esser cieca, sia pure in uno stato primordiale dell'essere, come qualche filosofo sostiene, la volontà è sempre illuminata, più o meno illuminata, bene o male illuminata, ma al buio perfetto, giammai. La parte che l'intelligenza ha nella volizione si manifesta sotto due aspetti: l'uno, rivolto al passato; l'altro, al futuro. L'intelligenza rivolta al futuro ci dà la conoscenza del fine della nostra volizione, ed è essa stessa quel fine; quella rivolta al passato ci dà la conoscenza della situazione di fatto, sulla quale operiamo. Della prima non è il caso di occuparci; esaminiamo piuttosto l'importanza della seconda.

Che la conoscenza della situazione di fatto, sulla quale si opera, sia un elemento assolutamente indispensabile perchè si abbia la volizione, è cosa di evidenza intuitiva. L'uomo non opera mai nel vuoto assoluto: egli, in quanto essere volitivo, si trova sempre circondato da una realtà, qual che essa sia, sulla quale è chiamato ad operare. In che modo potrebbe egli operare su di essa ove non la conoscesse? Qual fine potrebbe proporsi, allorquando il fine non è che una determinata conciliazione, che la volontà si propone di attuare, fra la sintesi volitiva e la situazione di fatto sulla quale essa sorge? Ma bisogna bene intenderci sulla natura di questa conoscenza della situazione di fatto. Conoscere la situazione di fatto, vuol dire conoscerne quel tanto che basti alla volontà per poterci operar su. La conoscenza della situazione di fatto è una conoscenza assorbita dalla volontà, ancella della volontà, che serve alla volontà, che ne è uno dei momenti o elementi costitutivi. Non è detto, dunque, che per quella

(1) Cfr. **Pessina.** *Manuale* ecc., I, p. 18. Cfr. pure di lui lo *Svolgimento storico della dottrina della espiazione* in: *Pel 50° anno* ecc., I, pp. 344-46.

conoscenza si debba intendere una conoscenza minuta, sottile, analitica, che abbia per fine sè stessa. Chè anzi, coloro i quali di essa fanno scopo a sè medesima, e ci s' indugiano su troppo a lungo, finiscono per non saperne uscir mai, per non saper mai passare da quella conoscenza alla creazione volitiva, dalla calma della contemplazione all' impetuoso fervore dell' azione, e sono gli uomini irresoluti.

Sulla situazione di fatto preesistente, e resa cognita dall' intelligenza, sorge la sintesi creatrice, la nuova situazione di fatto creata dalla volontà. Ora, la volontà, che, resasi conto della situazione di fatto, su questa ne crea un' altra, non può operare, riguardo a quella, che in due modi soltanto: o promuovendola, favorendola, riproducendola; ovvero ostacolandola, inceppandola, cercando di dissolverla e d' impedirne il risorgere. Zeri del termometro, nel mondo morale, non ve ne sono; zone grigie, nel regno della volontà, non esistono. E per lasciar da banda ogni metafora, riguardo alla volontà, non son possibili che volizioni positive o volizioni negative, desiderii o avversioni, simpatie o antipatie, volontà in senso stretto o nolontà (1). L' indifferenza non esiste, perchè la volontà non può essere indifferente alla situazione di fatto, sulla quale essa opera. Spieghiamoci meglio su questo punto.

È verissimo che, quando operiamo, noi concentriamo la nostra volontà e la nostra attenzione sopra

(1) Parola già usata da altri, come, a mo' d' esempio, S. Tomaso, Micraelius, Wolff, Preyer, Sigwart e Renouvier. Cfr. **Eisler**, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin, 1904, I, voce *Nolitio*.

un campo determinato, e siamo indifferenti a tutto ciò che ne esce fuori. Perciò, a mo' d' esempio, scrivendo queste pagine, io mi considero, e sono, assolutamente indifferente alla posizione delle stelle nel cielo, o alle operazioni agricole che si compiono nell'America del Sud. Ma è di tutta evidenza che io non posso non essere indifferente a queste cose, poichè queste varie situazioni di fatto esulano dal campo della situazione sulla quale opero attualmente. Data alla mia volontà la situazione di fatto su cui deve agire, io non sono, nè posso essere, indifferente a tutto ciò che entra in essa; ma a tutto ciò che ne esorbita, la mia volontà non bada, non si rivolge, ed è inconcepibile che, nel mentre scorre il suo caldo flusso, per un vano capriccio d' immaginazione, io ci pensi.

La volontà, dunque, opera sempre sopra una data situazione di fatto, e vi opera, come abbiam visto, promovendola od ostacolandola, giammai essendovi indifferente, chè, se indifferente vi fosse, non opererebbe. In quanto la volontà opera sulla situazione di fatto promuovendola, favorendola, approvandola, consentendovi, è chiaro che assume di fronte ad essa un atteggiamento di simpatia e di premio; in quanto, invece, opera ostacolandola, opponendovisi, tentando di distruggerla, di dissolverla, d' impedirne il riprodursi, assume a suo riguardo un atteggiamento di avversione e di pena. Noi abbiamo così condotto la pena al limite estremo al quale si poteva condurla, l' abbiamo riportata al fatto stesso della volontà, l' abbiamo posta alle radici della vita e dell' essere, ed abbiamo visto che essa è la reazione

negativa della volontà, la quale, data una situazione di fatto già bella e compiuta, vi si oppone, e tenta di distruggerla e d' impedirne il risorgere.

Non è necessario però che la situazione di fatto, alla quale la volontà oppone la sua reazione negatrice, sia stata creata da uomini, da " esseri spontanei, quali li porgono le umane generazioni ". È questo il significato che comunemente si annette alla parola pena, come di reazione negativa a determinate situazioni di fatto create dalle umane creature; ma è significato empirico e non filosofico, che bisogna slargare, e non mantenere. Le condanne a morte di animali delinquenti, frequentissime nel Medio-Evo, la flagellazione dell' Ellesponto per opera di Serse, il cieco furore con cui chi è stato offeso e ferito da un oggetto inanimato si slancia contro di esso, facendolo a pezzi, potranno sembrarci, ed esser, puerili sfoghi di animi ignoranti, ma nello spirito di coloro che li eseguono sono vere e proprie reazioni negative a determinate situazioni di fatto, di cui vuolsi procurare la distruzione o impedire il riprodursi, sono vere e proprie pene. Qualunque situazione di fatto può, quindi, provocare una reazione negativa, ed essere, così, l' oggetto di una pena.

In pari tempo che spiegazione, la nostra ci sembra pure giustificazione della pena, essendo logico ed evidente che, sorgendo la sintesi volitiva sopra una determinata situazione di fatto, quando questa situazione contraddice a quella sintesi, la volontà non può che reagirvi e combatterla. Ora è chiaro in qual modo, senza compromettere l' unità filosofica del concetto di pena, noi possiamo superare

l' antinomia delle definizioni utilitaristiche e delle definizioni moralistiche di essa. Allorquando è la volontà passionale, utilitaria, sensibile, egoistica, a cui quella determinata situazione di fatto porta nocumento ed offesa, che vi reagisce e l' ostacola, è il caso della pena inflitta a scopi meramente egoistici, sensibili, utilitarii, passionali, è il caso della difesa, dell' intimidazione, della vendetta. La pena è allora una reazione negativa, meramente utilitaria, a una determinata situazione di fatto. Allorquando, invece, questa situazione si oppone alla coscienza morale, e ne provoca la ripugnanza e la reazione, si ha il caso della pena morale. La lotta che s' impegna tra la sintesi volitiva e la situazione di fatto, è pienamente morale, ove questa appaia a quella come un male, come qualcosa che dev' essere risoluta e distrutta. In tal caso, la lotta tra la volontà buona e la situazione di fatto cattiva rappresenta la lotta del bene contro il male, e la pena può definirsi la reazione morale a una determinata situazione di fatto. Ma, o reazione meramente utilitaria, o reazione morale, si ha pur sempre, in entrambi i casi, una reazione, si ha quindi, pur sempre, in entrambi i casi, una pena.

Poichè è pena tanto quella inflitta ad un colpevole con lo scopo di emendarlo, quanto quella che, a mo' d' esempio, il capo di un' associazione criminosa infligge a uno dei suoi subordinati, nel caso che questi, facendo una buon' azione, abbia nociuto agl' interessi della società. La prima è una reazione morale, la seconda una reazione prettamente utilitaria; la prima è una pena morale, la seconda una pena utilitaria; ma entrambe essendo reazioni, en-

trambe son pene. Crediamo, quindi, che di teorie che formulino un principio, il quale della pena comprenda ed abbracci tutta l' infinita fenomenologia, senza lasciar margine a nessuna eccezione, e si dimostri adatto a spiegare ogni fenomeno di pena, sia questa diretta alla vendetta, o all' intimidazione, o alla difesa, o all' emenda, o a parecchi di questi scopi uniti insieme, non ce ne sia, tranne la nostra, nessuna.

Noi concepiamo, dunque, la pena come *reazione negativa*, come *antitesi della volontà a una determinata situazione di fatto*, ed ogni reazione negativa, ogni antitesi ad un determinato stato di fatto, noi la concepiamo come pena. Come risulta chiaro dal fin qui detto, per noi pena non indica solo quel complesso di reazioni negative emananti dallo Stato contro determinate situazioni di fatto, come, per esempio, la forca, la ghigliottina, la fucilazione, l' ergastolo, la reclusione, la detenzione, la pena pecuniaria, e, nei tempi passati, la lapidazione, il rogo, lo squartamento, l' affogamento, lo scorticamento, la crocifissione, la mutilazione, l' acciecamento, e simili orrori, ma ogni reazione negativa in genere, da chiunque provenga, persona o associazione. Quindi, per noi — e crediamo per ogni uomo di senno —, son pene vere e proprie anche la scomunica, la sospensione *a divinis*, la messa all' indice di un libro; la cacciata dal seno della Massoneria o del partito politico di un socio infedele; l' esclusione dal club di colui che, avendo perduto al gioco, non paghi il suo debito; l' espulsione dal ballo o dal pranzo di Corte dell' invitato che vi si reca in semplice giac-

chetta; che più? perfino il togliere il saluto all' amico scortese; lo scrivere una recensione sfavorevole ad un libro; lo scapaccione che il padre dà al figliuolo colpevole di una monelleria. E, come innanzi abbiam visto, la reazione può dirigersi contro una situazione di fatto creata — o che si creda creata — da esseri superiori all' uomo, o inferiori a lui, o da altri uomini, o perfino da colui stesso che infligge la pena, e che, quindi, in tal caso reagisce a sè medesimo:

> Così a quel tempo solean per sè stessi
> Punirsi i cavalier di tali eccessi!
>
> *Orl. fur.*, XLVI, 102.

Or quest' antitesi volitiva può assumere forme differenti: la volontà, reagendo a una situazione di fatto, può reagirvi come volontà meramente utilitaria, a scopo, quindi, di vendetta, d' intimidazione, di difesa, o come volontà morale, a scopo d' espiazione e d' emenda. Con ciò, non intendiamo punto negare che a una situazione di fatto si debba reagire solo quando essa ripugni alla coscienza morale, e che la reazione debba esser diretta a fini etici, nè che, reagendo a una situazione di fatto per mero scopo di difesa, d' intimidazione, o di vendetta, si agisca utilitariamente: ma non perciò quella reazione utilitaria cessa di essere pena.

E se dalle condizioni sociali proprie dei popoli meno evoluti e civili, passiamo ai nostri Stati, in cui l' infliggere la pena è un ufficio che lo Stato, togliendolo ai privati, ha avocato a sè (presa la parola pena nel senso che comunemente le si dà, ben inte-

so), il fenomeno della pena assume forme complesse e difficili, ma che non pertanto rientrano tutte benissimo nel nostro principio. In un processo, infatti, i varii membri di esso possono essere animati dalle più diverse intenzioni: la pena può essere richiesta dalla Parte civile a mero scopo di vendetta, e sollecitata dal Pubblico Ministero a fine d' intimidazione, ed inflitta da alcuni giurati per difesa sociale, da alcuni altri in vista dell' emenda. Dinanzi a tanta complessità di fenomeni, che spiegazione potran mai dare i seguaci delle teoriche anguste ed unilaterali che già conosciamo? che potran dire i difensori delle teorie miste o eclettiche? Ma la spiegazione ben la diamo noi, che in tutti questi diversi atteggiamenti riconosciamo una comune nota caratteristica: una reazione negativa della volontà a una determinata situazione di fatto, quale che sia lo scopo che questa reazione si proponga, quale che sia la direzione (utilitaria o morale) che la volontà segua. L' antinomia delle teorie utilitaristiche e delle teorie moralistiche della pena era, dunque, anch' essa, come l' antinomia delle teorie utilitaristiche e delle teorie moralistiche del delitto, un' antinomia di distinzione astratta, fondata sul riconoscimento di una sola delle due forme, utilitaria ed etica, dello spirito pratico. E noi l' abbiamo superata ponendo che a una determinata situazione di fatto si può reagire in modo meramente utilitario (ed è questo il caso della difesa, dell' intimidazione e della vendetta), o in modo morale (ch' è il caso dell' espiazione o emenda).

— Riconducendo la pena alla reazione negativa contro una determinata situazione di fatto, la si è

spiegata, ma non giustificata: s' è detto che cosa la pena è, non s' è concesso il diritto di punire. Anche ammesso che la pena sia nolontà, qual diritto abbiamo noi ad esercitarla? — Così si potrebbe obbiettare, e sarebbe obbiezione ingiusta. Infatti, quando la reazione a una determinata situazione di fatto proviene dalla coscienza morale, il diritto ad esercitarla, il diritto di punire, si confonde col diritto ad agire moralmente, cioè colla volizione, e quindi coll' azione, morale. Quando, invece, quella reazione sgorga dalla coscienza utilitaria, il diritto di punire è identico alla volizione e all' azione utilitaria *tout court*.

Superando l' antinomia della pena e del diritto di punire, noi superiamo, in pari tempo, anche quella delle due formule opposte e rivali: quella del *punitur quia peccatum est*, e l' altra del *punitur ne peccetur*. Ognuna di esse ha in sè una parte di verità: nessuna, presa isolatamente, l' enuncia tutta. La reazione negativa della volontà si oppone a una situazione di fatto già bella ed esistente, già prodotta e compiuta, e se questa situazione non esistesse, evidentemente la volontà non reagirebbe. In ciò ha ragione la formula: *punitur quia peccatum est*. Ma la lotta della volontà tende a dissolvere, ad annientare questa situazione, ad evitare che si conservi e riproduca. Nella pena, quindi, la volontà non guarda solo al passato, alla situazione di fatto, ma anche al futuro, al suo annientamento e alla sua dissoluzione. E questa è la parte di verità della formula: *punitur ne peccetur*. Tutto ciò è evidentissimo nelle pene inflitte a scopo di emenda, di difesa, o d' intimidazione.

Pare, invece, che nella vendetta non s' abbia di vista che la situazione di fatto, non si miri che al passato (1). Ma è illusione ottica. L'uomo che, assetato di vendetta, percuote e ferisce chi lo percosse e ferì, sembra che guardi al passato soltanto, ma, in realtà, mira anche al futuro. Reagendo contro la situazione di fatto creatagli dall' offensore, egli non può certo far sì che l'offesa non gli sia stata inflitta: *quod factum est infectum fieri nequit*, e tutte le pene di questo mondo sarebbero inutili a tale scopo. " Le strida di un infelice richiamano forse dal tempo, che non ritorna, le azioni già consumate? " (2). Percuotendo e ferendo l' offensore, l' offeso vuol far sì che non continui a sussistere quella situazione di fatto, per lui svantaggiosa, creatagli dall' offensore: vuole evitare che si perpetui un' umiliazione inflitta alla sua volontà utilitaria e sensibile, ed a ciò provvede con la pena. La quale, mirando ad evitare la continuazione di un' offesa, di un peccato, mira dunque anche al futuro (*ne peccetur*).

(1) È questa, infatti, l' opinione dello **Schopenhauer**, che perciò pone a base della pena l' intimidazione. Cfr. *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Leipzig, Reclam), I, § 62, ed il mio scritto: *La filosofia del diritto di Arturo Schopenhauer*, nella *Rassegna Nazionale* del 1° marzo 1908.

(2) Cfr. **Beccaria**, *Dei delitti e delle pene*, cap. XV.

VI. Antinomia di delitto e pena e suo superamento.

Ed infine, con la nostra teorica, è definitivamente superata anche l' antinomia di delitto e pena. Come Essere e Non-essere, di per sè ravvisati, son due vuote astrazioni, che trovano la loro concretezza solo nel Divenire, come, al di fuori della sintesi, i contrarii, singolarmente considerati, sono ombre pallide senza consistenza, così non v'è delitto senza pena, nè pena senza delitto. Se delitto è ogni azione, utilitaria o morale, che provoca una repugnanza, se pena è ogni reazione negativa a una determinata situazione di fatto, come negare che questi due concetti sono opposti, e, in quanto tali, indissolubilmente uniti? Ogni azione, utilitaria o morale, che provochi una repugnanza (delitto), importa inevitabilmente una reazione negativa, una nolontà (pena), e, viceversa, ogni reazione negativa a una determinata situazione di fatto importa che questa situazione ripugni alla volontà utilitaria o morale, e che, quindi, costituisca un delitto. Delitti senza pene e pene senza delitti non esistono, dunque, nel mondo della realtà.

Ed anche quando sembra che a un delitto manchi la pena meritata, guardando bene ci si accorge che, o il delitto non esiste, o la pena c' è. Se qualche delinquente passeggia a piede libero, senza che nessuno osi punirlo, è chiaro che la volontà utilitaria di coloro che son consci dei suoi misfatti non reagisce per quieto vivere, per paura,

per interesse, o per altro; è chiaro che una vera repugnanza non c'è, che, quindi, quelle azioni, che a parole son chiamate delitti, in realtà non son sentite come tali. Come pure, se di qualche omicidio, che attira l'indignazione universale, non si scopre il colpevole, non perciò quel delitto è rimasto impunito: una pena, per quanto piccola, non manca. Si consideri la compassione che attira la vittima; i soccorsi che si dànno ai suoi parenti; le ricerche della polizia per iscoprire il reo, ricerche che l'obbligano a fuggire o a nascondersi; l'odio che esso, benchè ignoto, attira su di sè; l'occasione che nell'animo di ognuno ne traggono le tendenze morali, di meglio dominare le inclinazioni sensibili, che approverebbero l'assassinio, e così via.

L'antinomia di delitto e pena è, dunque, un'antinomia di opposizione astratta, consistente nel porre l'uno di fronte all'altro, come distinti e autonomi, quei due concetti, nel considerarli come opposti, ma, in pari tempo, nel negare la loro sintesi o dialettica, con i conseguenti assurdi di delitti impuniti e di pene reagenti ad azioni che per niun rispetto son delitti. Quest'antinomia l'abbiamo superata in forza della sintesi o dialettica degli opposti, che quei due concetti riconosce come affatto irreali in quanto separati l'uno dall'altro, e riceventi, invece, somma concretezza nella loro lotta, e, quindi, nella loro unità, giacchè l'unità vera e concreta è coincidenza, o unità, o sintesi, di opposti: non immobilità, ma movimento; non stazionarietà, ma svolgimento.

La nostra deduzione partì dal delitto, e finisce col ritornarvi. Definita la pena come reazione negativa

a una determinata situazione di fatto, la situazione di fatto, cui la volontà reagisce, è il delitto. I due punti estremi del circolo si congiungono, ed il circolo si chiude in sè stesso, come un tutto compiuto ed autonomo. E se è vero quel che dice il Fichte (1), che, per essere perfetta, la deduzione filosofica deve ritornare al punto donde partì e terminarvi, la giustezza della nostra analisi riceve una nuova conferma. Come Luce e Tenebra, come Bello e Brutto, come Vero e Falso, Delitto e Pena sono indissolubilmente uniti, e con la loro lotta continua ed eterna formano l'alterno ritmo e l'imperitura vicenda della Vita e della Morte.

Napoli, febbraio del 1909.

---

(1) Cfr. di lui il mirabile scritto: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, § 4, in *Sämmtliche Werke* (Berlin, 1845), I. [Ora tradotto in **G. A. Fichte**, *Dottrina della scienza*, trad. **Tilgher**, Bari, Laterza, 1910, pp. 1-46].

APPENDICE

In un volumetto, dal titolo *La filosofia del diritto ridotta alla filosofia dell' economia* (Palermo, Fiorenza, 1911, pp. 25-30), il dott. Giuseppe Natoli criticò la concezione del delitto e della pena esposta nel saggio precedente. Alle critiche del Natoli risposi in una recensione del suo volume, pubblicata ne *La Cultura* (Roma) del 15 maggio 1911, della quale, per la miglior comprensione del saggio precedente, riferisco qui qualche brano.

Alla mia costruzione dialettica il Natoli obbiettava, innanzi tutto, che « il delitto non è, come pare intenda il T. [ilgher], un'azione che provochi repugnanza, ma la *repugnanza stessa da quell'azione*. L' azione, in quanto è tale, è *volontà* e non può destare repugnanza » (p. 26). Il delitto, quindi, è qualcosa di essenzialmente negativo, mentre, definendolo come io ho fatto, gli si dà, a torto, consistenza positiva (p. 27). - Ma in qual punto del mio lavoro ho detto io mai che delitto è l' azione in quanto tale, in quanto fluisce dall' attività di colui, che ad altri, o a sè stesso in un successivo momento, appare come delinquente? Quando si agisce, non si repugna all' azione; quando si repugna, non si fa ciò cui si repugna; questo è chiarissimo, nè mi son mai sognato di negarlo. La mia definizione del delitto, quale *azione che provochi repugnanza*, va intesa come perfettamente convertibile con quell' altra, che lo pone come la *repugnanza provocata da un' azione*. Tutto ciò mi sembra di avere non solo « intuito », come, contraddicendosi, mi concede il Natoli (p. 27), ma anche assai chiaramente « compreso » ed espresso. Il Natoli non ha considerato che, in quanto, per le necessità dell' analisi, io ho scisso in due la sintesi concreta, che oppone ed unisce in un atto solo delitto e pena, il delitto, di cui dò la definizione, non è il delitto come indissolubilmente fuso e connesso con la pena, ma il delitto astrattamente considerato come indipendente da questa ed anteriore ad essa, e che perciò assume apparenza po-

sitiva di azione che provochi repugnanza. - Questa definizione è imperfetta - dice il Natoli. Adagio! Sarebbe tale, se io la dessi come definitiva, ma, viceversa, nell' ultimo capitolo del mio lavoro, ho avuto somma cura di correggerne l' imperfezione (consistente, appunto, nel considerare ch' essa fa il delitto come qualcosa d' indipendente dalla pena), mostrando l' indissolubile unità di delitto e di pena. Ma, volendo conoscere cosa sia il delitto, non come appare nella sintesi, ma considerato in sè e per sè, e cioè come astratto elemento di quella, io dovevo pur distaccarlo dalla pena, e mi era impossibile analizzarlo e definirlo diversamente di come ho fatto ».

« Nè ha efficacia l' altra obbiezione del Natoli, che, se il delitto è la repugnanza provocata da un' azione, se la pena - come io stesso la definisco - è la nolontà, ossia la repugnanza verso un'azione, delitto e pena sono identici, e l' antinomia da me posta non ha luogo d' esistere (pp. 27-8). - Poichè delitto e pena sono bensì identici (o, a dir meglio, indissolubilmente congiunti) nella loro sintesi, come io stesso ho detto prima del Natoli, ma, in quanto l'astrazione scinde questa sintesi nei suoi elementi costitutivi, questi sono precisamente opposti. E, considerata astrattamente, come scissa dal suo opposto, la pena non è la repugnanza, cioè il delitto, bensì la reazione negativa, cioè lo sforzo per rimuovere e superare quella repugnanza appunto ».

« La realtà vera e concreta non è nè il solo delitto, nè la sola pena, ma la loro sintesi: repugnanza-reazione; il che non toglie che, se si vuol capire davvero quel sillogismo sintetico *a priori* pratico che è la giustizia penale, bisogna prima scinderlo nei suoi astratti elementi delitto e pena, salvo poi, ben inteso, come, per l' appunto, ho fatto io, a riporre questi elementi nella loro unità. Unità, si badi, e non identità, come la chiama il Natoli (p. 26). L' identità è l' unità astratta, priva di opposizioni, e però immobile ed irreale; l' unità di cui io parlo, invece, porta in sè, continuamente dominata e vinta, l' opposizione continuamente rinascente, e però è la mobilità e realtà medesime ».

DEDUZIONE

DELLA LEGGE E DEL DIRITTO

I. Oggetto e Metodo della Filosofia del Diritto

1. Non ci fermeremo a dissertare lungamente sulla natura, l' oggetto e i limiti della Filosofia del diritto, che sono, per noi, gli stessi di ogni speculazione filosofica, ma supporremo ammessi alcuni punti, su cui oggi è, o almeno dovrebb' essere, quasi generale l' accordo degli studiosi. Anche per noi la Filosofia del diritto non è semplice storia universale degl' istituti giuridici, se di questa storia si faccia qualcosa di diverso o di opposto alla considerazione filosofica del diritto, ed è storia universale degl' istituti giuridici solo in forza della generale, da noi già dimostrata, identità di storia e filosofia; — non è storia generale del diritto, che si limiti a costruire e sistemare una serie di concetti empirici, astratti dalla realtà giuridica presente o passata, assunta come un dato, del quale si rinunzi a penetrare e rifare la genesi; — non pretende, come il vecchio diritto naturale, di porgere

il modello di una legislazione perfetta, che sia buona per tutti i tempi e per tutti i luoghi; — non ha funzione pratica di riforma del diritto vigente, il suo còmpito essendo di comprendere il diritto e non già di farlo, o meglio, di farlo idealmente e non già praticamente, di rifarlo e non di farlo: poichè il momento ideale della costruzione e fondazione pratica del diritto è di gran lunga superato, quando lo spirito assurge alla comprensione filosofica della realtà giuridica.

2. La Filosofia del diritto deve darci il concetto del diritto, non già assumendolo come bello e fatto, ma costruendolo, deducendolo, mediandolo, rifacendone la genesi dall' attività dello spirito, inserendolo, così, nel sistema di questo. Il metodo, anche qui, è lo stesso da noi seguito nei *Lineamenti di Estetica e di Logica*. V' è un fatto — ed un fatto solo — che è indiscusso e indiscutibile: ed è il fatto dell' autocoscienza, della scienza, del sapere. Partendo dal fatto dell' autocoscienza, la filosofia deduce tutte le azioni dello spirito, senza le quali quel fatto sarebbe assolutamente impossibile (analisi); e, insieme ed in un atto solo, con gli elementi così trovati, con le azioni spirituali così analizzate, costruisce il fatto dell' autocoscienza (sintesi). Il nostro problema è, dunque, il seguente: — fra le azioni dello spirito, necessarie e sufficienti a costituire il fatto dell' autocoscienza, c' è, sì o no, un' azione peculiare, ch' è il diritto o l' attività giuridica? — Se sì, avremo trovato l' universale del diritto, l' attività spirituale che crea tutti i varii sistemi giuridici, senza esaurirsi

in nessuno di essi, e, insieme, avremo dimostrato col fatto l' esistenza di una Filosofia del diritto come capitolo ineliminabile della Filosofia dello spirito. La nostra ricerca è, dunque, insieme analitica e sintetica, induttiva e deduttiva, cioè speculativa e dialettica; e poichè prova il diritto con ciò che lo pone, lo fonda, lo crea, lo costituisce come tale, e per ciò stesso lo trascende in quanto diritto empiricamente esistente, è deduzione trascendentale del diritto, nel senso critico della parola trascendentale.

II. Deduzione dello Stato di natura.

3. Il primo momento ideale dell' attività pratica propriamente detta dello spirito è il momento della passione, dell' appetizione, dell' interesse; è il momento sensuale, utilitario, egoistico. In esso lo spirito trasvola di passione in passione, di appetizione in appetizione, di desiderio in desiderio, contraendosi tutto nell' oggetto singolo, finito, contingente di esso, dissolvendosi per intero nella particolarità della sua volizione; egli è *questo* desiderio, *questa* passione, *quest'* appetizione; egli è un *questo*, che, ponendosi come tale, si pone come particolarità ed individualità, tanto particolare ed individuale, da non conoscere nemmeno di esser tale. In questa prima forma dell' attività pratica propriamente detta, lo spirito si sforza di coincidere completamente con l' oggetto della sua appetizione; è appetizione singola, finita, contingente; è l' oggetto appetito; è la

cosa estranea, verso cui tende con tutte le sue forze; è abbandono di sè all' impulso bruto del momento, è dedizione di sè a ciò che è fuori di sè, è alienazione di sè all' altro da sè, è sè che si pone come altro da sè. E però lo spirito che crede di riconoscersi come spirito, cioè come assoluta ed eterna identità di sè con sè, dissolvendosi in un' appetizione singola ed alienandosi tutto nell' altro da sè, non può ritrovare sè stesso, come spirito libero ed infinito, nella contingenza e finitezza dell' oggetto appetito, di cui egli si fa servo e schiavo, non può posare quieto nel possesso di esso; e così, dando della sua insoddisfazione la colpa all' oggetto desiderato e non a sè stesso, che vuol trovare sè in quello, crede di conseguire pace e felicità mutando desiderio e passione. E così egli vola di desiderio in desiderio, di appetizione in appetizione, senza trovare mai in nessun oggetto quella calma e felicità, che, portandole in sè, cerca fuori di sè, e che consistono, non già nel possesso di oggetti finiti e perituri, nella soddisfazione di tendenze particolari, immediate, naturali, ma nell' assoluta equazione dello spirito con sè stesso, nella sua assoluta libertà ed autonomia. Nell' oggetto sensibile e finito del suo desiderio lo spirito cerca non questo, ma sè, cioè l' infinito e l' universale; e per ciò appunto nessun oggetto finito può contenerlo: tutti lo attirano, nessuno lo soddisfa, e perciò, in questo momento della sua storia ideale, il suo desiderio si estende virtualmente all' intero universo delle creature, e lo sorpassa. Data, quindi, la coesistenza, nello stesso universo, di due individualità meramente passionali, è inevitabile l' urto fra di esse.

4. In questo primo momento dell' attività pratica propriamente detta, lo spirito si svolge come forza tra forze, che cerca di realizzarsi meglio che sa e può, tenendo conto delle condizioni di fatto tra cui sorge e delle forze estranee, che si oppongono alla realizzazione dei suoi desiderii. E tra le forze estranee, con cui deve lottare lo spirito che si pone come puro interesse e appetizione, ci sono gl' interessi e appetizioni di altri individui, che, movendosi in un mondo limitato nel tempo e nello spazio, e perciò cadendo sopra gli stessi oggetti, vengono a interferire con la sfera d' azione di quello. Ma per lo spirito tutto contratto nella passione e nell' interesse del momento, le passioni e gl' interessi degli altri individui non costituiscono nulla di diverso dalle forze della natura, tra cui si svolge la sua attività, e gli si presentano come energie, con cui deve fare i conti, se vuol realizzare il suo fine del momento, come elementi della situazione di fatto, sulla quale egli opera, nè mai sono considerati da lui come fini in sè e per sè. E però lo spirito, travolto dall' impulso della passione e dell' interesse, può, per realizzarli, o abbattersi contro gli altri individui nello sforzo di travolgerli e stritolarli, o venire a patto con essi e limitarsi di fronte a loro, purchè essi, alla loro volta, si limitino di fronte a lui.

5. Il *bellum omnium contra omnes* cessa per un poco, e vi si sostituisce un compromesso fra gl' individui, per mezzo del quale s' instaura tra loro un *modus vivendi*, uno scambio di prestazioni. Ma

poichè il momento del puro interesse individuale ed immediato non è superato ancora, la guerra di tutti contro tutti, placata un istante, torna a riardere più furiosa che mai. Al suo interesse individuale A provvide un tempo nel miglior modo possibile, concludendo con B un patto di mutua prestazione, e così B al suo. Ma, ora che le cose sono mutate, A non vuole più serbar fede al patto concluso con B, chè glielo vieta il suo interesse; e B, che sente negata la sua individualità empirica dalla nuova contraria volizione di A, reagisce, negando a sua volta A con la vendetta, la rappresaglia, il taglione. Concluso per mero interesse individuale, e perciò transitorio, ogni patto, idealmente, se non in realtà, soggiace a questa vicenda dialettica di negazione. Si hanno così due interessi individuali in lotta fra loro, ed appunto perchè esclusivamente individuali, non c'è tra loro comune misura. Nella lotta, A e B possono perire entrambi, può perire uno di essi; ma fino a che continueranno ad essere individui meramente passionali e utilitarii, lotteranno sempre, poichè tra i loro interessi c'è antitesi assoluta, e nè in essi, nè in un terzo interesse individuale estraneo, è possibile trovare il loro superamento.

6. Questo primo momento dell'attività pratica propriamente detta dello spirito è il momento dell'utile, della forza, dell'interesse; è lo " stato di natura ". Per stato di natura non si deve intendere, dunque, uno stato storicamente esistente o esistito, ed abbandonato una volta per sempre, o in via di esserlo, dall'umanità: esso è il momento utilitario,

passionale, sensuale, interessato dello spirito pratico, che, come tale, è eterno ed ineliminabile, al quale si ritorna sempre che lo spirito si abbandona al delirio delle passioni ed ai calcoli dell'interesse, e dal quale si esce sempre che, domato il tumulto passionale, esso ascende al diritto e alla moralità. Lo spirito supera lo stato di natura, perchè questo è il momento dell'assoluto individuale pratico, e lo spirito è, in sè, l'assoluto universale, e deve riconoscersi tale, dev'essere tale anche per sè; e però spezza il processo all'infinito della passione e dell'interesse, e sale al diritto e alla moralità. Pertanto, pretendere di superare lo stato di natura per mezzo dello stato di natura stesso, cioè con la dialettica dell'utilità, dell'interesse e dell'egoismo, è opera vana; pretendere di fondare il diritto e la morale sulla base della passione e dell'interesse, è cosa assurda. E così cadono tutte le teorie che spiegano il diritto e la morale con la paura, col rispetto, con l'interesse bene inteso, con l'utilità di tutti o dei più o dei pochi, con l'adattamento alle condizioni sociali, con la maggioranza della forza, con l'autolimitazione di questa; e tutte quelle che all'uomo nello stato di natura attribuiscono un diritto infinito o a tutte le cose (Hobbes: *De cive*, cap. I, § 10), o a tutte quelle che cadono nel raggio della sua forza (Spinoza: *Tractatus theologico-politicus*, cap. XVI), o semplicemente alcuni diritti fondamentali, che la società deve rispettare (Locke: *Traité du gouvernement civil*, cap. I; Rousseau: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes;* Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, §§

9-12). Lo stato di natura non conosce diritto, ma solo forza ed interesse; anzi, in senso filosofico, esso è proprio il momento ideale della forza e dell' interesse, è lo spirito pratico che si pone come forza ed interesse. Non è, quindi, la forma utilitaria dello spirito che, con una *vis a tergo,* che non si sa qual sia, con un processo causale assolutamente incomprensibile, esprime da sè il diritto e la morale, come assicurazione e protezione d' interessi (Jhering: *Der Zweck im Recht);* al contrario, gli è perchè lo spirito è in sè universale, e tale vuol essere anche per sè, cioè riconoscersi e sapersi tale, che esso si abbandona al delirio del senso, della passione e dell' interesse, e, non trovandovi sè stesso, nega e supera questa sua prima forma pratica.

III. Deduzione della Legge e del Lecito.

7. Nel momento utilitario, sensuale, passionale, interessato, naturale, o come altro si chiami, lo spirito coincide interamente a volta a volta con l' oggetto singolo, finito, contingente della sua appetizione, è alienato naufrago perduto in essa, è assoluta dissoluzione di sè nell' individualità empirica della sua volizione. Ma lo spirito è, in sè, universale, e tale dev' essere per sè: quel primo momento, dunque, dev' essere superato. E lo spirito lo supera e lo nega, quando cessa di dissolversi nell' individualità della sua volizione, di coincidere con la finitezza e singolarità di questa, di porsi, a volta a volta, come

questa volizione *a,* e poi questa volizione *b,* e poi questa volizione *c,* e così via; e si pone, invece, come esperienza, come senso ed affermazione di un rapporto di coesistenza fra le sue volizioni. Lo spirito, allora, non è più alienazione di sè nella individualità e singolarità della sua volizione, non è più volizione singola, ma è rapporto di non-contraddizione delle sue volizioni, è coesistenza, ordine, armonia delle sue volizioni, è sistema di volizioni, primo abbozzo di universalità. Questo momento è quello del comando-lecito; è il momento della norma o legge.

8. Non già che lo spirito sperimenti prima il comando come puro comando, poi, in un successivo momento, il lecito come puro lecito, e, in ultimo, il senso che il lecito non contraddice al comando. C' è una sintesi unica, posta, sperimentata, sentita, vissuta come tale, ed è il senso che lo spirito ha di un rapporto di reciproca non-contraddizione tra le sue volizioni: sintesi, in cui almeno due volizioni sono poste come, insieme, distinte e connesse in un rapporto di reciproca non-contraddizione, e son, quindi, negate nella loro puntualità ed individualità atomica. In questo momento lo spirito pone, crea, sente sè stesso come vivente e reale rapporto di non-contraddizione delle sue volizioni, e perciò questo, a suo modo, è momento non astratto, ma concreto, non irreale, ma reale. Ponendosi come vivente rapporto di non-contraddizione delle sue volizioni, lo spirito si pone, dunque, come unità, non già immobile, astratta, indistinta, ma come unità che distingue sè dai suoi elementi, ed insieme ed in un atto solo

riferisce questi a sè: quindi, unità mobile, concreta, distinta, sintesi *a priori* di un molteplice pratico, posizione dello spirito non più come alienazione di sè nella puntualità atomica della volizione singola, ma come rapporto di coesistenza di più volizioni, come primo lampo di universalità.

9. Ponendosi come senso di non-contraddizione delle sue volizioni, lo spirito deve necessariamente scegliere una di queste come quella a cui le altre non debbono contraddire; e quale volizione sia scelta come quella verso cui le altre si comportano non contraddicendola, è del tutto indifferente. La volizione singola, scelta come quella, verso cui le altre debbono comportarsi così da non contraddirla, è il comando; tutte le altre volizioni, in quanto poste e sentite come non-contraddittorie al comando, costituiscono il mondo del lecito. Non esiste nè il comando per sè stante, nè il lecito per sè stante: esiste il loro rapporto, il comando-lecito, che è appunto il senso che lo spirito ha della non-contraddizione di quelle due volizioni, che funzionano da elementi del rapporto, e che son dette l' una comando e l' altra lecito. Non v' è comando senza permesso o lecito, e viceversa: donde la natura imperativa e permissiva, insieme ed in un atto solo, delle leggi o comandi. E poichè ogni comando è, insieme, divieto del contrario del comando, ogni legge è, insieme, imperativa e proibitiva: le così dette leggi proibitive sono imperative anch' esse, come tutte le altre. Anche le leggi punitive sono imperative, poichè non esse puniscono, ma

solo comandano di punire. Le così dette leggi permissive, quando il *permittere* non è un larvato comandare o vietare, sono limitazioni d' imperativi precedenti, quindi imperative anch' esse. Anche quando si manifesta per mezzo della consuetudine, la legge è sempre imperativa e, come abbiamo visto, per ciò stesso proibitiva e permissiva (Del Vecchio: *Il concetto del diritto*, cap. III).

10. Il comando, la norma, la legge, l' atto di autorità e d' impero si rivolge ad esseri, la cui spontaneità morale e giuridica è fuori questione, non essendo apparsa ancora fino a questo punto della storia ideale eterna dello spirito, ma che han già superato il momento della spontaneità bruta della passione e dell' interesse. Ad un essere completamente disgregato nelle sue passioni non si comanda, poichè per quest' essere il comando non avrebbe senso, non conoscendo egli altra legge che la spontaneità immediata della sua passione o del suo interesse. Il comando richiede all' essere su cui cade di agire secondo il comando, non già perchè la sua passione o il suo interesse del momento si accordi con esso, ma solo perchè comando, solo perchè lo sente come comando, e cioè gli chiede di agire come ubbidienza al comando, come senso di non-contraddittorietà al comando. Chi ubbidisce alla legge, sentendola come legge, ha, dunque, già superato il momento della bruta passionalità sensibile, agisce secondo il comando, non perchè il suo impulso immediato lo porti ad agire così, ma proprio e solo perchè comando: si pone, dunque, come senso di

non-contraddizione al comando, come ubbidienza ad esso, come eteronomia, che si sa tale e, per ciò stesso, è in via di superarsi. Il momento del comando-lecito è idealmente anteriore al momento del diritto e della morale, che sono autonomia (quello astratta, questa assoluta), e idealmente posteriore al momento della passione, che è eteronomia, la quale non sa di essere tale, e però è assoluta eteronomia. Il momento della legge è il momento dell' eteronomia, che si sa come tale, e però è in via di superarsi: richiedendo all' essere, cui si rivolge, che egli agisca secondo la legge solo perchè la sente come legge, esso è il momento della pura legalità, dell' azione condotta secondo la legge, ma non per amore della legge, e, come tale, ha esistenza distinta da quella della morale, del diritto, dell' interesse, e, nondimeno, a suo modo, ben concreta e reale.

11. Lo spirito è sempre spontaneità, autonomia, vive e non è mai vissuto; agisce e non è mai agito; se no, sarebbe cosa e non spirito. Altro è, però, volere e agire senz' altro, altro volere la propria volizione e azione: altro è abbandonarsi all' impulso e alla tendenza bruta, altro volere l' impulso e la tendenza stessi, e però annientarli come impulso e tendenza, e trasformarli in volontà conscia e riflessa. Nel primo caso, lo spirito vuole ed agisce, ma non vuole la sua stessa volizione e azione, e però coincide in tutto e per tutto col prodotto di questa, e così è fuori di sè, è altro da sè, è estraneo a sè, è dedizione di sè al suo oggetto e alla sua creatura, è posizione di sè come oggetto e non come soggetto;

nel secondo caso, lo spirito vuole la sua stessa attività, è attività che vuole sè stessa, che pone sè come attività, e così si nega in quanto attività immediata, ma si coglie e si afferma nel suo stesso agire e produrre, quindi è riflessione in sè stessa e su sè stessa, posizione dello spirito come interiorità, suità, padronanza di sè, soggettività, autonomia. La passione è assoluta eteronomia, perchè in essa lo spirito vuole, ma non vuole il suo volere, e però non è riflessione del volere su sè stesso, ma coincidenza immediata di esso col suo prodotto e col suo oggetto; non volere, quindi, ma tendenza ed impulso corrente in linea retta avanti a sè, senza mai riflettersi su sè stesso, senza mai fare di sè l' oggetto di sè medesimo, senza divenire mai conscio di sè. Nel momento del comando-lecito lo spirito è esperienza concreta e vivente del rapporto di coesistenza delle sue volizioni, primo abbozzo di universalità; ha superato il momento della volizione singola, del puro impulso; non è più assoluta eteronomia; ma, pur essendosi posto come senso di non-contraddizione delle sue volizioni, egli non vuole questo suo stesso senso, non fa di questo stesso senso di non-contraddizione delle sue volizioni, che egli ora è, l' oggetto della sua volizione, e perciò esso gli si prospetta come eteronomo. Il comando, quindi, è sentito come eteronomo, non perchè imposto dal di fuori allo spirito — cosa assurda, — ma perchè è una volizione singola, fatta centro del mondo volitivo (pertanto negata in quanto singola, perchè posta in rapporto di non-contraddizione con le altre volizioni), ma non fatta essa stessa oggetto di volizione, non voluta

essa stessa, e per ciò prospettantesi allo spirito come eteronoma. Ma poichè lo spirito ha già superato il momento, in cui egli coincideva assolutamente con l' impulso della passione e dell' interesse, e si è posto come primo abbozzo di universalità, l'eteronomia qui è avvertita come tale, e però in via di essere negata e superata. Il momento della legge è, dunque, spiritualmente superiore a quello della bruta passionalità ed egoisticità.

12. Nel momento della legge-lecito lo spirito non coincide più con l' impulso immediato, ma si pone come vivente rapporto di non-contraddizione di volizioni, come coesistenza, coerenza, ordine, sistema di volizioni, come relazione di volizioni, che ha in sè distinti e unificati, insieme ed in un atto solo, i suoi termini Per la prima volta nella storia ideale eterna dello spirito, gli lampeggia qui la coscienza della sua universalità. Il momento della legge-lecito è momento affatto distinto da quello della passione e dell' interesse, e, nondimeno, assolutamente concreto e reale: una delle tappe necessarie perchè lo spirito giunga alla pienezza dell' autocoscienza; un universale, quindi, oggetto di considerazione nè empirica, nè astratta, ma filosofica. Lo spirito traversa il momento della legge-lecito sempre che si ponga come senso di non-contraddizione di volizioni: per la filosofia sono leggi così quelle dello Stato e della Chiesa, come quelle dei circoli di divertimento e, perfino, delle società criminali (Cicerone, *De officiis*, II, 11). È perciò impossibile distinguere filosoficamente leggi da leggi:

leggi politiche da leggi religiose e leggi del costume. Alla questione se le leggi siano individuali o sociali o l' uno e l' altro insieme, noi rispondiamo che se il puro individuo, filosoficamente parlando, è lo spirito che si pone come volizione singola, come passione ed interesse, la legge che è senso di non-contraddizione di volizioni, quindi negazione della volizione singola come tale e primo abbozzo di universalità, supera il momento della pura individualità, è il superindividuo in atto, è il momento della socialità, è la società stessa. In senso filosofico, la società sorge con la legge, con lo spirito postosi come legge. Le leggi, quindi, non soltanto sono sempre sociali, ma sono la società stessa in atto, vivente e concreta.

13. Il momento della legge è il porsi dello spirito come senso della non-contraddizione delle sue volizioni verso una di loro, posta come centro del mondo volitivo (comando). Ma due volizioni possono egualmente rispettare il comando, essere ugualmente lecite, e pure essere opposte fra loro. La dialettica interna del momento della legge spinge, dunque, lo spirito, anelante a porsi come assoluto accordo di sè con sè, a moltiplicare i comandi e le leggi, cioè le volizioni che non debbono essere contraddette. Questi comandi o leggi tendono, alla lor volta, ad organizzarsi fra loro, a formare un sol sistema, dominato dal principio dell' unità del volere del legislatore; ed è questo principio (che cioè, per quanto grande sia la varietà delle leggi e dei comandi vigenti nello stesso tempo in un medesimo sistema sociale, non è possibile che ve ne siano di opposti fra loro, ma tutti debbono potersi accordare

e ridurre all' unità di un sistema, poichè unico è il volere del legislatore, dond' essi emanano) che, riconosciuto o no, guida la giurisprudenza nel suo lavoro sistematore delle leggi. Ma poichè le leggi o comandi, essendo volizioni singole, possono essere di numero indefinito, così, per quanto si moltiplichino le leggi, vi saranno sempre delle volizioni egualmente lecite, che possono contraddirsi fra loro. Pertanto, nel momento della legge, lo spirito non può mai raggiungere quell' assoluto accordo di sè con sè, cui egli aspira, e che è la sua vera essenza. Si aggiunga che il comando, essendo volizione singola, è, come tale, variabile: oggi è questo, domani quello. E nulla muta alla cosa, se la legge, invece che comando singolo e individuato, sia comando di una serie o classe di azioni. Tra comando individuale e legge generale non c' è differenza: entrambi sono norme, leggi, comandi. La legge è, quindi, per natura, mutevole: il diritto naturale, nel senso di codice eterno di leggi e comandi, valevole sempre e dovunque, è concetto vano e assurdo. Pertanto, lo spirito, non potendo porsi come assoluta adeguazione di sè con sè, come assoluto universale, nel momento della legge, è obbligato a negarlo e superarlo, e perciò passa a un ulteriore e superiore momento.

IV. Deduzione del Diritto e del Torto.

14. Nel momento del comando-lecito lo spirito si è posto come vivente rapporto di non-contraddizione delle sue volizioni. Poichè il centro di questo sistema

di volizioni, il comando o legge, è una volizione singola, essa, come tale, può essere violata e negata: al comando, alla legge, alla norma si può disobbedire. Che succederà se una ribellione avviene contro quel rapporto di comando-lecito, che ora è lo spirito? Per il fatto stesso che lo spirito percepisce la ribellione e disubbidienza alla legge come ribellione e disubbidienza, egli riafferma la sua ubbidienza alla legge, e così di quel rapporto di comando-lecito, col quale prima immediatamente coincideva, fa ora l' oggetto stesso ed il termine della sua volizione: prima egli era, senz' altro, rapporto di comando-lecito, ora egli vuole questo rapporto stesso come tale. Ponendosi come negazione della negazione della legge, lo spirito pone sè non più come esperienza immediata della legge-lecito, ma come volontà di quel rapporto che è la legge-lecito. E poichè, in quanto è questo rapporto, lo spirito è volizione come sistema di volizioni, qui, facendo di essa l' oggetto stesso della sua volizione, volendo quel rapporto, egli si pone come volizione di una volizione, come volizione di un voluto.

15. Nel momento passionale o utilitario dello spirito, questo coincide compiutamente con la passione e l' interesse singolo, finito, contingente , è alienato e perduto in esso: egli è, allora, volizione singola, *questa* volizione di *questo* momento di *questo* oggetto, e non è mai volizione del voluto, poichè, se tale fosse, non coinciderebbe più con la volizione singola del momento, ma, ponendosi come volizione di una volizione, come volizione di una stessa cosa

in due diversi momenti della sua vita, si negherebbe come volizione del momento e si affermerebbe come identità di sè con sè in due diversi momenti della sua vita volitiva. — Nel momento della legge-lecito lo spirito non è più volizione singola, ma ordine, rapporto, sistema di volizioni: è *questo* comando, *questo* divieto, *questo* permesso, *questo* sistema, ordine, rapporto di volizioni, che, però, non è esso stesso, come tale, fatto oggetto di una diversa, ulteriore e superiore volizione, e, per questo appunto, apparisce eteronomo allo spirito che lo accetta, che, anzi, coincide immediatamente con esso.

16. Ponendo una volizione come contraria alla legge, e, per ciò stesso, negandola come tale, lo spirito non è più puramente e semplicemente posizione di sè come legge, ma è ri-affermazione di sè come legge (come esperienza della legge) contro la sua negazione, è volizione della legge, è volizione di quella volizione che è lo spirito come legge, è volizione di una volizione, è volizione di un voluto. C'è qui un giudizio sintetico *a priori* pratico, in cui lo spirito si pone come sintesi unica, nella quale si raddoppia su sè stesso, ritorna a sè, si riflette su sè, vuole la sua volizione di un tempo, pone sè come essere che un tempo ha voluto e che ora vuole attualmente lo stesso di ciò che un tempo ha voluto, sapendo di volere lo stesso, e però si stacca dalla legge, nel momento stesso che la riafferma contro la sua negazione, si pone come identità di sè con sè nel flusso delle sue volizioni, come unità della molteplicità, come non individuale, ma universale, come

attribuzione, appropriazione, imputazione a sè della sua volizione: quindi, come Persona, come Sè, come Io.

17. Nel momento passionale o utilitario lo spirito è tutto preso nella singolarità della sua volizione: ora, invece, è volizione della volizione, e, in quanto rivuole ciò che un tempo ha voluto, egli si appropria, si attribuisce ed imputa la sua volizione di un tempo, e la chiama *sua*. Lo spirito non può dire *mio*, senza, in un atto solo, riferire a sè e distinguere da sè ciò, di cui dice *mio:* dicendo *mio*, lo spirito è, insieme ed in un atto solo, distinzione di sè da sè e riferimento di sè a sè, è Io, è universale concreto. Nel momento passionale o interessato lo spirito coincide completamente con la passione e l'interesse del momento, e però, in quanto pura passione ed interesse, non può distinguere sè da sè, non può dire *mio*, non è Io. — Nel momento della legge-lecito lo spirito coincide completamente con quel rapporto di non-contraddizione delle sue volizioni che è il momento della legge-lecito, e però nemmeno qui può distinguere sè da sè, nemmeno qui può dire *mio*, nemmeno qui è Io. — Solo ponendosi come volizione del voluto, lo spirito dice *mio*, è Io, e però quel momento è, a suo modo, concretissimo e realissimo, più reale e concreto del momento del puro interesse e di quello della legge. Ponendosi come volizione del voluto, lo spirito non è più alienato nella finitezza della sua volizione singola, ma sente la propria identità nel voluto e nella volizione del voluto, e rivolendo il voluto, se lo appropria,

lo fa suo, lo rende interno a sè, e così si sente libero, autonomo e spontaneo in esso. Lo spirito qui si pone non più come volizione singola e puntuale, ma come continuità di volere, come facoltà generale di volere, come persona, come Io, come soggetto volente, come individualità. Nel momento della pura passione ed interesse, lo spirito, in quanto indefinito passaggio di appetizione singola in appetizione singola, di passione in passione, d' interesse in interesse, è indefinita possibilità di volere. Ponendosi come volizione del voluto, come effettuale continuità di volere, lo spirito si pone dinanzi a sè stesso non più come indefinita possibilità di volere, ma come volere che, di fatto, ha già voluto nel passato e vorrà nel futuro, come universale *re, actu,* di fatto, come attualmente universale, come volere attualmente infinito, che unifica la molteplicità temporale, e per ciò stesso ne è fuori.

18. Postosi come rapporto di legge-lecito, come sistema di volizioni, lo spirito, che si sente negare come tale, si afferma come tale negando la negazione della legge, facendo, così, della legge l' oggetto stesso della sua volizione. Per ciò stesso lo spirito cessa di essere puro comando-lecito, diventa volizione del comando-lecito, appropriazione di questo a sè. Volendo il comando, dicendo di esso: *mio,* lo spirito non lo sente più come puro comando, come comando di un altro, ma come comando *suo,* come comando di sè a sè, come dovere; nè sente più il lecito come puro lecito, come indifferente, ma come il lecito che è suo, come il *suo* senz' altro, come diritto.

Ponendosi come riaffermazione della legge contro la sua negazione, lo spirito si pone, dunque, come correlazione di diritto e dovere. L' esperienza spirituale del diritto e del dovere giuridico sorge insieme col torto, come posizione e negazione del torto in quanto tale.

19. Ponendosi come volizione del voluto, come appropriazione a sè delle sue volizioni, lo spirito pone sè come volontà generale, come persona, come Io, e come tali pone quegli esseri, nei quali ravvisa, o crede ravvisare, la realtà, o la possibilità, che anch' essi si possano porre o attualmente si pongano come volizione del voluto, come Io, come persone, e sorge così il mondo delle personalità o individualità libere e coscienti. Supremo principio del diritto è: " sii persona, e rispetta gli altri come persone " (Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* § 36). Ogni diritto è perciò essenzialmente personale: i così detti diritti reali sono, in fondo, personali anch' essi. Porre la persona o Io, anzi il mondo delle persone e degli Io, è, insieme, porre il *mio* e il *tuo,* anzi il mondo del *mio* e del *tuo:* il mondo del diritto è essenzialmente il mondo del *mio* e del *tuo,* cioè è volizione del voluto, è appropriazione e attribuzione a sè delle proprie volizioni. In questo senso si può dire che la proprietà è lo schema generale del diritto, e che ogni diritto è proprietà. Essendo essenzialmente autoattribuzione e autoappropriazione, il diritto è essenzialmente imputabilità: l' imputazione penale è solo una specie della generale imputazione giuridica. Ma poichè solo l' Io, solo l' universale, può dire *mio* e *tuo,* così il diritto,

che è il mondo del *mio* e del *tuo*, per ciò appunto non è semplice interesse o passionalità, ma più che questo: universalità. E poichè fonte di ogni diritto è la personalità, così non c'è un diritto che vada oltre di essa, e ponga in questione il suo essere o non essere (Hegel: *Grundlinien*, § 70).

20. In quanto volizione del voluto, in quanto appropriazione, attribuzione, imputazione a sè delle proprie volizioni, in quanto posizione dello spirito come persona e rapporto di persone, il mondo del diritto può essere chiamato il mondo dell'eguaglianza, del rispetto, della limitazione, del riconoscimento reciproco delle persone, oggetto del quale è il bene, non già singolo, ma comune. Realizzandosi come diritto, lo spirito non è più mero impulso di passione o interesse, è affermazione della propria identità nella diversità delle sue volizioni: quindi, non più dedizione e asservimento di sè alla passione e all'interesse, ma padronanza e dominio di sè sull'interesse e sulla passione bruti, empirici, mutevoli, dunque autodeterminazione e libertà. Finchè lo spirito coincideva immediatamente con la legge-lecito, era immediatamente quel sistema di volizioni che è la legge-lecito, esso era e si sentiva eteronomo, era l'esperienza stessa dell'eteronomia. Ora che si pone come volizione della legge, lo spirito appropria a sè, attribuisce a sè, fa sua la legge, la vuole, sente sè in essa, ne risolve in sè l'eteronomia, pone sè come autonomia, come coscienza ed esperienza dell'autonomia, e perciò il diritto è la prima affermazione dell'autonomia e della libertà dello spirito. In quanto libertà, in quanto volizione della volizione, in quanto volontà attualmente universale, cioè conscia della propria identità nella molteplicità delle volizioni, il diritto è volontà scevra di passioni (Vico: *Scienza Nuova* [2], *Conchiusione dell'opera*), νοῦς ἄνευ ὀρέξεως (Aristotile: *Politica*, III, XI, 4).

21. È diritto ogni posizione dello spirito come volizione del voluto, come riaffermazione del comando, della legge, della norma. E come legge non è solo quella dello Stato, così diritto non è solo quello dello Stato. Ma è diritto solo quello che lo spirito sente attualmente ed effettualmente come tale, come volizione della legge, come volizione del voluto: ogni diritto, quindi, è positivo. Positivo non già nel senso che sia diritto solo quello riconosciuto dallo Stato, chè al diritto dello Stato qualunque altra società, che non sia Stato, può opporre un suo diritto, che, pei componenti di quella società, è diritto e positivo anch'esso, ma nel senso che è diritto solo quello che lo spirito effettualmente ed attualmente sperimenta, afferma e pone come tale.

22. Sorgendo come riaffermazione della legge contro la sua reale o possibile violazione, nascendo a un parto col torto reale o possibile, come posizione e negazione di questo in quanto tale, la realtà vera del diritto non è il diritto bello e fatto come diritto, ma il diritto in quanto si fa e si pone come tale contro la sua negazione: non il diritto immobile e quiescente, ma il diritto in armi per farsi riconoscere come tale, la lotta pel diritto, l'esigenza del diritto,

la pretesa, l' *Anspruch*. Sperimentare il delitto come delitto non è, dunque, sperimentare una semplice repugnanza, con che la sfera del mero interesse non ancora è superata, ma è sperimentare, quindi sentire e porre, un' azione come volizione reale e concreta e, insieme, come meramente individuale, come pura passione e interesse sensibile ribelle alla legge, e per ciò stesso, insieme ed in un atto solo, di contro ad essa, riaffermare lo spirito come volizione del voluto, come ubbidienza alla legge. Il dannoso o nocivo è un moto di repugnanza, ribrezzo e aborrimento chiuso in sè stesso, una volizione negativa, un volere che dice di no, una nolizione o nolontà; il delitto, invece, è sentito come azione vera e propria, come volizione positiva, come volere che dice di sì, come volontà meramente interessata, utilitaria, passionale, di contro alla quale vien riaffermata l' universalità dello spirito come fedeltà alla legge. Ed è appunto il riaffermarsi dello spirito come fedeltà alla legge contro la volizione meramente utilitaria e passionale, che imprime a questa il carattere di delitto e ne fa una volizione delittuosa. Non vi sono volizioni ed azioni antiutilitarie, poichè l' antiutilitario è, per definizione, il non voluto ed agito; ma vi son bene azioni antigiuridiche, poichè come azione antigiuridica è sentita, ed insieme negata, l' azione meramente passionale e interessata, che insorge contro la legge. La norma e il diritto introducono, così, nel mondo indifferenziato della passione e dell' interesse un criterio differenziale, distinguendo le azioni lecite dalle illecite, le giuridiche dalle antigiuridiche. Anche le astensioni sono comprese fra le azioni, astenersi essendo anch' esso, a suo modo, agire.

23. In quanto non è più mera volizione singola, mero impulso passionale o utilitario, ma riaffermazione di una sua anteriore volizione o volizione del voluto, lo spirito è omai inaccessibile a tutte le sollecitazioni della passione e dell' interesse, è fedeltà alla parola data, mantenimento della promessa fatta. Il diritto richiede che, anche se le ragioni passionali, che ci mossero a volere un oggetto, siano svanite, si resti, nondimeno, fedele alla parola data, al patto concluso, si voglia il voluto, e così si riaffermi la propria identità di spirito in due diversi momenti della vita volitiva. Ma, in quanto volizione del voluto, il diritto riceve il suo contenuto non già dalla propria intimità, ma da quel momento normativo, del quale, in quanto questo è eteronomo, esso è la negazione. Il diritto è volizione del voluto, ed il voluto, in sè e per sè preso, è proprio il momento dell' eteronomia, è il contenuto della legge e del comando. Postosi come diritto, lo spirito dev' essere fedele a ciò che ha voluto in un anteriore momento; postosi come autonomia, egli deve, insieme ed in un atto solo, riaffermare e negare l' eteronomia della legge; postosi come persona o Io, egli deve, in un atto solo, riaffermare e negare quella negazione di ogni personalità, che è il momento della norma. Il diritto è, dunque, contraddizione vivente, è posizione dell' Io attraverso l' altro dall' Io, è negazione dell' eteronomia ed insieme riaffermazione di essa, è spontaneità ed autonomia che però non crea il suo contenuto, ma lo riceve da un momento anteriore dello spirito, è autonomia formale ed eteronomia materiale.

24. In un anteriore momento della sua storia ideale, cioè quello della norma o legge, lo spirito volle *a, b, c:* postosi come spirito giuridico, come volizione del voluto, egli si pone come volizione della volizione *a, b, c,* non perchè attualmente sia appetizione e desiderio di *a, b, c,* ma pel solo fatto di aver voluto così un tempo. Ogni spontaneità ed impulso di passione e interesse è, ora, scomparso e negato, lo spirito non ne riafferma che l' astratto contenuto: all' essere postosi come spirito giuridico non si chiede che agisca per slancio di passione o d' interesse, ma solo perchè un tempo volle così, s' impegnò così. Lo spirito giuridico distrugge, dunque, lo slancio e la spontaneità dell' appetizione, e ne conserva solo la prestazione esteriore, il contegno visibile, l' adeguato pratico. In cio è il lato giusto delle teoriche, che limitano la considerazione giuridica al lato fisico, sociale, esterno dell' azione, e che del diritto dànno come caratteristica l' esteriorità. Per esteriorità del diritto non può, certo, intendersi che il diritto consideri l' azione scissa dalla sua intenzione: ogni azione è estrinsecazione di volontà, quindi esterna e interna insieme. Atti assolutamente interni non ce ne sono; ci sono atti che si estrinsecano meno visibilmente di altri; e tali sono i così detti atti psichici, dalla maggior parte delle legislazioni considerati oggi come non punibili. Ma la non punibilità di essi non li esclude dalla considerazione giuridica, anzi ve li fa rientrare: se non sono punibili, vuol dire che sono permessi dal diritto, sono conformi al diritto. La considerazione giuridica cade,

quindi, su tutto il campo dell' azione (Del Vecchio: *Il concetto del diritto,* cap. I). Che il diritto sia esterno, vuol dire solo che esso non richiede dall' agente che egli voglia il contenuto della sua prestazione per slancio di appetizione o desiderio, ma solo perchè così anteriormente ha appetito e voluto, anche se *ora* non appetisca e desideri più così. In questo senso, l' esteriorità non è semplice nota del diritto, come dopo Thomasius, Kant e Fichte è comune opinione dei filosofi: è l' essenza stessa del diritto.

25. Appunto perchè il diritto rinuncia ad ogni spontaneità di passione e di desiderio, e si contenta dell' esteriorità della prestazione, ove questa non sia compiuta dall' obbligato stesso, è possibile costringerlo a compierla. La coazione (intesa come esperienza spirituale di costringimento) non è possibile nel momento della passione, dell' appetito e del desiderio, non essendo possibile costringere nessuno a desiderare e ad appetire qualche cosa, poichè la passione è assoluta spontaneità sensibile. — La coazione non è possibile nel momento della moralità, poichè questa è assoluta spontaneità razionale, assoluta libertà ed autonomia. — La coazione è possibile nel momento del comando-lecito, anzi ne è costitutiva ed essenziale. — Essa è possibile nel momento del diritto, perchè questo, contentandosi della pura esteriorità della prestazione, questa, in quanto esteriore, può essere eseguita da altri che dall' obbligato, senza perciò commettere una bruta violenza fisica, ma come esecuzione della volontà della legge, che l' obbligato si era impegnato a rispettare, ed alla quale, invece,

ora tenta sottrarsi. E poichè, come s'è visto, il diritto sorge come riaffermazione della legge contro la sua negazione reale o possibile, come posizione e negazione del torto in quanto tale, il diritto è essenzialmente coazione in atto o possibilità di essa: coazione o coattività. La coazione può esplicarsi o in via diretta (sostituendosi all' obbligato nell' adempimento della sua obbligazione), o in via di compensazione civile o penale: differenze meramente empiriche e non filosofiche. La ragione esige che tra diritto e coattività vi sia, di fatto, equivalenza perfetta, che il diritto sia, in pari tempo, forza irresistibile e onnipotente. La storia soddisfa in forme varie a quest' esigenza: una di queste forme è lo Stato, sorto appunto come garanzia di coazione. Allo Stato spetta risolvere il problema che il così detto diritto della forza si cangi nella forza del diritto (Schelling: *Neue Deduction des Naturrechts*, §§ 140-63).

26. Perchè lo spirito si ponga come diritto, non basta che si ponga come immediata esperienza del comando e dell' ubbidienza: bisogna sentire l' ubbidienza alla norma, non come ubbidienza ad un comando estraneo, ma come oggetto di un nostro volere, quindi come nostro dovere, come dovere di agire secondo la norma solo perchè norma, solo perchè l' abbiamo voluta un tempo come norma. Volendo così, lo spirito assurge al diritto, il comando esteriore gli si trasforma in dovere, il comando dell' altro in comando suo. Ma si può agire secondo la norma e non per amore e volontà della norma,

e allora si sente questa come comando di un altro, non come nostro dovere. Spesso si è scambiato il puro agire secondo la norma (eteronomia) con l' agire secondo la norma per amore della norma (autonomia), e poichè verso ogni norma ci si può comportare in questi due modi diversi, essi sono stati confusi, e s'è ridotto il diritto a semplice *norma agendi*.

27. Tra il momento del comando-lecito e quello del diritto-dovere, fra il mero lecito ed il diritto, v'è, dunque, profonda differenza. Accettato un comando o divieto, io sento come lecite le mie azioni, in quanto queste non contraddicono ad esso, in quanto, ponendosi nell' essere, riaffermano, insieme, anche il comando come puro comando, come comando di un altro. Il lecito è, dunque, eteronomia, il diritto, invece, autonomia, benchè astratta e formale; quello si esaurisce nel senso della non-contraddittorietà di più volizioni, questo è posizione dell' identità dello spirito nella diversità di esse; quello fa centro della vita volitiva una volizione singola o un sistema di volizioni singole, cui si deve ubbidire, questo stacca la volontà dalle volizioni singole e assurge all' universale, benchè astratto e vuoto; quello è il senso dell' indifferenza e non-contraddittorietà di una volizione di fronte ad un' altra, fatta centro della vita volitiva, questo è attribuzione e imputazione al volere come universale delle sue volizioni particolari: ora, il particolare non è mai indifferente all' universale donde emana, nè l' universale all' individuale in cui s' incarna. Attribuire, dunque, al diritto la liceità, come una delle note differenziali di esso dalla morale

o, a dirittura, identificarlo col lecito, è grave errore, benchè dottrina comune.

28. Qui è opportuno dir qualcosa della pena. Lo spirito si pone come senso ed esperienza della pena (sia che l'infligga, sia che la subisca) sempre che sente e sperimenta un atto di volere come negazione e risoluzione di un altro atto di volere, il quale per ciò stesso è sentito e sperimentato come opposto a quello che lo nega e risolve. La pena è, dunque, esperienza di un atto di volere come negazione dialettica di un altro atto di volere. Se lo spirito che nega con un atto di volere un altro atto di volere è spirito meramente passionale e utilitario, la pena sarà passionale e utilitaria anch' essa, cioè lo spirito sentirà e sperimenterà la pena come volizione puramente individuale, negante e risolvente in sè un' altra volizione, percepita anch' essa come puramente individuale (pena come vendetta, rappresaglia, taglione). — Postosi come senso di comando — lecito, lo spirito che sperimenta il comando come comando lo sperimenta pure come minaccia di sanzione, poichè un comando senza minaccia di sanzione per chi violi il comando, non è comando. La legge penale pone, dunque, fra delitto e sanzione un rapporto di causalità così fatto, che chi vuole il delitto vuole indirettamente, ma necessariamente, anche una volizione che risolve e nega in sè dialetticamente il delitto, cioè la pena (Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, § 20). E poichè il momento della legge è, sebbene rudimentalmente, universale, la pena non è più qui sperimentata come volizione immediata oppo-

posta a un' altra volizione, percepita anch' essa come immediata, ma si media ed universalizza anch' essa, cioè si prospetta nel futuro (pena come intimidazione, esempio, difesa sociale). — Avvenuta la violazione della legge, commesso il delitto, questo, pel fatto stesso di essere posto e sentito come tale, è negato, e di contro ad esso è riaffermata la legge e la sua sanzione: il delinquente incorre nella pena perchè, volendo il delitto, ha indirettamente voluto anche la pena, appropriando a sè il delitto, ha appropriato a sè anche la pena. In quanto lo spirito sperimenta la pena come appropriazione che il delinquente fa a sè della sanzione, pel fatto stesso di aver appropriato a sè la violazione della legge, egli sperimenta la pena come applicazione della legge penale. La pena qui diventa volizione del voluto anch' essa, un diritto e un dovere, insieme, del delinquente (pena come retribuzione giuridica, rimunerazione, reciprocanza). Lo spirito giuridico, dunque, non crea la pena, che è già del momento passionale e del momento normativo, ma crea la giuridicità della pena, il diritto di punire. -- Ponendosi come assoluta razionalità e libertà, come moralità, lo spirito, insieme ed in un atto solo, nega sè stesso in quanto impulso sensibile, naturale, immediato: questa negazione dialettica, che lo spirito fa di sè come altro da sè, e nella quale è l' essenza stessa della moralità, è l' esperienza del rimorso, del pentimento, dell' espiazione, dell' emenda. Pel fatto stesso di sentire il suo dolore come pena, cioè come male meritato da una colpa, lo spirito, nell' atto di porsi come colpevole, si stacca dalla sua colpa, l' espia, se ne redime. È, dunque, attraverso la pena

come esperienza di rimorso, che si compie la redenzione dello spirito dagl' impulsi e dalle passioni, ed ha luogo il suo passaggio dalla natura alla moralità. La moralità è, dunque, essenzialmente processo di redenzione. — La pena è, pertanto, fenomeno comune a tutti e quattro i momenti dello spirito pratico propriamente detto (passionale, normativo, giuridico, morale), e partecipa volta per volta della natura di ciascuno. Le varie forme della pena non sono specie coordinate di un genere comune, ma momenti evolutivi di una stessa attività, che, salendo di grado in grado, si approfondisce e sviluppa sempre più, risolvendo e negando in sè come momenti subordinati i gradi inferiori. Così la pena come vendetta è contenuta, come momento negato e superato, nella pena come intimidazione; questa, nella pena come retribuzione giuridica; questa ancora, nella pena come espiazione.

29. Il diritto è volizione del voluto, fedeltà alla parola data, riaffermazione della legge contro la sua negazione; e, in quanto tale, è autonomia libertà universalità. Postosi come spirito giuridico, come volizione, lo spirito vuole *a*, sol perchè così ha voluto un tempo: vorrebbe *b*, se avesse voluto *b*; vorrebbe *c*, se avesse voluto *c*; e così via. Il contenuto dello spirito giuridico gli viene, dunque, da un anteriore momento dello spirito; non dal di dentro, ma dal di fuori. Lo spirito qui è universale, ma improduttivo, astratto e vuoto. E poichè il momento anteriore dello spirito, che dà allo spirito giuridico il suo contenuto, cioè quello della legge, è per essenza mutevole, così

il contenuto del diritto è mutevole anch' esso; oggi è questo, domani quello; il *mio* diventa *tuo*, il *tuo* diventa *mio*. Il diritto è, dunque, per essenza alienabile e mutevole: il diritto vecchio è abrogato, ed il nuovo entra al suo posto. Lo spirito giuridico vuole il voluto solo perchè voluto, non perchè *questo* voluto: esso riceve il particolare dal di fuori, non lo produce da sè, e, pertanto, non si riconosce in esso come quello spirito universale, che ora egli è. Il diritto deve, quindi, essere negato e superato. Lo spirito deve porsi come universale, come persona, come Io, ma tale che il particolare, in cui si esprime, non gli venga dal di fuori, ma dal di dentro, non da un anteriore momento, in cui egli è impersonalità, eteronomia, cieco comando, timorosa ubbidienza, ma dal suo seno più profondo di spirito universale, personale, riflesso e cosciente. Il superamento e la negazione dialettica del diritto è la morale.

V. Diritto e Morale.

30. Lo spirito morale è lo spirito, che in ogni momento della sua vita si pone come Io assoluto, come assoluta identità di sè con sè, come assoluta equazione di sè stesso con sè stesso. Lo spirito morale è lo spirito giunto al dominio alla padronanza all' impero di sè; è lo spirito che in ogni azione si pone e si realizza come universale, come persona, come individuo; è lo spirito come assoluta presenza a sè stesso, come assoluta razionalità, libertà, autonomia, autarchia. Giunto a questo momento della sua

storia ideale, lo spirito non è più abbandono di sè all' altro da sè, non è più dedizione di sè all' impulso della passione o del desiderio, nè cieca sottomissione al comando di un individuo empirico : è realizzazione della sua essenza più intima e profonda, è agire consciamente secondo la legge che costituisce l' essenza sua stessa, è universale in atto, è posizione di sè come identità assoluta di soggetto e oggetto. Lo spirito postosi come universale o morale non accetta più il contenuto empirico della sua azione da un anteriore momento della sua storia, ma lo trae ed esprime da sè: ed è, così, universale, non più astratto e vuoto, ma pieno e concreto; è autonomia, non più solo formale, ma formale e materiale insieme. In quanto assoluta razionalità e libertà e suprema spontaneità, lo spirito morale è affatto immune dall' esteriorità e coattività del diritto, è assolutamente interno e incoercibile.

31. Il problema due volte secolare della distinzione di diritto e morale è, così, da noi risoluto con la dimostrazione che lo spirito giuridico è universale astratto e vuoto, solo formale e non materiale, e lo spirito morale, invece, è universale pieno e concreto, formalmente e materialmente. Per lo spirito morale, il momento del diritto è momento negato e superato: aver compreso questo, è gloria immortale dell' Hegel. Invece, porre — come fecero Thomasius, Kant e Fichte — il rapporto fra diritto e morale come rapporto fra due legislazioni *coesistenti* dello spirito, che si spartiscano il campo dell' attività pratica propriamente detta dell' uomo, prendendone l' uno l' esterno,

l' altra l' interno, l' uno l' azione, l' altra l' intenzione, l' uno una parte delle azioni, l' altra un' altra, e discettare se la parte del diritto sia maggiore o eguale o minore di quella della morale, e dove le loro sfere interferiscano e dove no, tutto questo ci sembra non conforme a verità. — Affermare che ogni azione morale è sempre insieme giuridica, ma non ogni azione giuridica è sempre insieme morale (come fa il Croce), è affatto erroneo. Postosi lo spirito come universale pieno e concreto, come eticità, il diritto in quanto tale, in quanto universale astratto e vuoto, è **negato** e risoluto: l' uomo morale non può agire che secondo i dettami della sua coscienza morale, e se questa si accorda coi dettami del diritto, egli agirà secondo il diritto, ma non perchè tale, sibbene perchè così vuole la sua coscienza morale. — Pertanto, concepire il diritto come legislazione coattiva, che assicura un minimo di eticità, come *minimum* etico, è erroneo, poichè lo spirito o è morale, o non è, e la moralità non comporta distinzione di parti. — Concepire il diritto come legislazione che assicura l' uguaglianza degli uomini con la giustizia, imponendo doveri perfetti, obbligatorii, coercitivi, mentre la morale rompe l' uguaglianza umana col sacrificio, con la benevolenza e beneficenza, con la pietà e simpatia, imponendo doveri imperfetti, non obbligatorii, supererogatorii o meritorii, cioè non coattivi, è distinguere le attività dello spirito dagli oggetti materiali che esse realizzano. Ma ogni attività dello spirito non realizza mai altro oggetto che lo spirito stesso, ciascuna a suo modo: il diritto, come universale astratto;

la morale, come universale concreto. — Concepire il diritto come uno dei tanti principii tecnici, che promuovono il supremo fine etico, ma, pur promovendolo, ne restano distinti come mezzo da scopo, come azione da intenzione, come tecnica da moralità, è falso, perchè il fine morale non è scisso dal suo mezzo, ma s' incorpora e realizza in esso, e lo colora del suo colorito. — Si è detto che il diritto è bilaterale o sociale, e la morale, invece, unilaterale o individuale. Ma allo spirito realizzatosi come universale astratto, come spirito giuridico, il mondo appare come sistema di universali astratti, di soggetti giuridici; e allo spirito realizzatosi come universale concreto, come spirito morale, esso appare come sistema di universali concreti, di soggetti morali. Se bilaterale è il diritto, bilaterale è, dunque, anche la morale, poichè bilateralità è rapporto, e rapporto è universalità. Appunto perchè entrambi universali, benchè l'uno astratto e l' altro concreto, diritto e morale sono superindividuali, individuale essendo, in senso meramente filosofico, la pura volizione singola, passionale e utilitaria.

32. Spirito come volizione del voluto, come universale astratto e vuoto: ecco l' eterna essenza del diritto. Cercarne la fonte in una speciale facoltà o attività dello spirito, detta sentimento giuridico — come fecero i giuristi della Scuola Storica —, è errore: in ogni momento della sua storia non agisce mai altro che lo spirito, sempre lo spirito, tutto lo spirito come quel momento, puntualizzato e contratto in quel momento, portando in sè negati e superati tutti

i momenti anteriori. — Spirito come volizione del voluto: ecco l' eterna origine, l' eterna fonte, l' eterno fattore del diritto; eterno universale necessario momento di quella storia ideale, che conduce lo spirito dall'assoluto individuale all' assoluto universale, dall' assoluto altro da sè all' assoluto sè, dalla natura all'autocoscienza, dall'esteriorità della materia all'eterno Amore, che è Dio. — Sempre che lo spirito supera il momento della passione e dell' eteronomia, e si pone come fedeltà alla parola data, come volizione del voluto, il diritto nasce eternamente: sempre che lo spirito supera l' astrattezza del momento giuridico, e si pone come universale concreto, il diritto eternamente muore nella morale. L' origine e la fine del diritto non sono fenomeni storicamente avvenuti, o che avverranno, una volta tanto, per non più ripetersi: continuamente avvengono, nell' eterno doloroso viaggio dello spirito dalla selva selvaggia delle passioni al cielo stellato della moralità. Come lo stato di natura, così la pace universale eterna non è, dunque, fenomeno storico; è momento ideale, storicamente producentesi, ogni qualvolta lo spirito si pone come moralità.

33. Volizione del voluto: ecco l' eterna attività produttiva del diritto. Come tale, essa non cambia nel corso della storia, qualunque sia il contenuto dei diritti storici. L' attività giuridica non progredisce, ma resta eternamente uguale a sè stessa. Il diritto assiro non era nè più nè meno diritto del diritto moderno: era egualmente diritto di questo. Ma lo spirito come mondo, come complesso, come totalità, pro-

gredisce: la civiltà di oggi è in progresso su quella degli Assiri, perchè la contiene in sè, posta e negata come suo momento subordinato. Ora, il diritto deve partecipare a suo modo, e partecipa di fatto, al progresso del mondo. Il diritto moderno è in progresso sul diritto degli Assiri, non perchè sia più diritto di quel che lo fosse questo, ma perchè contiene in sè, posto e negato, cioè risoluto come suo momento subordinato, il diritto degli Assiri, ossia è l'espressione giuridica di una civiltà, che contiene in sè come momento superato la civiltà degli Assiri. Non, dunque, progresso *del* diritto, *dell'* attività giuridica in quanto tale, ma progresso *nel* diritto, *nell'* attività giuridica, e cioè progresso del mondo, della civiltà o dello spirito *nel* diritto. Ciò che qui si dice del progresso dell'attività giuridica si dica anche del progresso delle attività passionale e normativa. — Di fronte al diritto vecchio, il diritto nuovo, che esprime a suo modo il progresso dei tempi, si presenta come diritto naturale, razionale, etico o giusto, di contro a quello, criticato come innaturale, irrazionale, immorale o ingiusto. Ma la denominazione di diritto etico è erronea, perchè, se esso è volere giuridico, per ciò stesso non può essere volere etico: ma con essa si vuol designare che quel diritto meglio di un altro risponde alle esigenze dei tempi. Pertanto, la dualità di legge e giustizia, di diritto giusto e diritto ingiusto, di diritto morale e diritto immorale, o si riduce alla dualità stessa di diritto e morale, o a quella di due diritti, egualmente diritto tutti e due, ma di cui l'uno partecipa più che l'altro al progresso dei tempi, e che però, di fronte a questo,

appare come giuridicamente superiore: superiore perchè lo contiene in sè, posto e negato come suo momento superato. Col concetto di progresso giuridico la Filosofia del diritto termina e si risolve nella generale Filosofia dello spirito.

34. La nostra trattazione, schizzata in pochi tratti, nelle sue linee generalissime, è svolta e compiuta. In essa non abbiamo mai considerato il diritto come un oggetto già bello e fatto, di cui dovessimo solo constatare l'esistenza e descrivere le note, o come un intruso, che dovessimo a tutta forza far rientrare in una delle categorie precedentemente stabilite. Noi abbiamo creato, costruito, mediato, dedotto il diritto dall'attività stessa dello spirito, lo abbiamo dimostrato momento necessario, universale, eterno della storia ideale dello spirito. E poichè lo spirito che ha costruito, mediato, dedotto filosoficamente il diritto è lo stesso spirito, che ogni giorno praticamente lo pone e realizza nell'essere, così nella nostra trattazione soggetto e oggetto coincidono compiutamente, e però le spettano quell'assoluta certezza e verità che sono proprie soltanto della trattazione filosofica. Alle obbiezioni di Zenone d'Elea contro la possibilità del movimento, il cinico Diogene rispondeva camminando, cioè col fatto stesso del movimento. Ma Zenone non negava quel fatto, cioè la realtà dell'apparenza del movimento, e solo negava la possibilità logica di esso. E però la risposta di Diogene non risolveva nulla. Alle obbiezioni superficiali di tanti contro la possibilità di una Filosofia della legge e del diritto ed ai loro tentativi di risolverla

nella filosofia dell' utilità o nella morale, noi, invece, abbiamo risposto meglio che col fatto stesso della sua esistenza: col fare noi stessi logicamente la sua esistenza.

Roma, settembre del 1913.

LA VOLONTÀ E LE PASSIONI

I.

Chiunque abbia studiato sul serio e profondamente la *Filosofia della Pratica* di Benedetto Croce non può non aver sentito germinare nell' animo e assumer forma determinata e precisa una serie di dubbii e d' interrogazioni dinanzi all' apparente evidenza e semplicità delle conclusioni, cui perviene l' autore del libro.

L' attività pratica dello Spirito è, dunque, pel Croce, essenzialmente volontà, e questa si gemina in volontà economica e volontà etica: la prima, volizione dell' individuale, la seconda, dell' universale; la prima, affatto autonoma e indipendente dalla seconda, questa, irreducibile a quella, ma, insieme, tale che in sè la comprende ed involge. " Vogli l' universale! " è l' imperativo categorico, in cui si esprime con assoluta adeguatezza l' essenza della moralità. Ma che cos' è l' universale? L' universale è la Vita, la Realtà, lo Spirito, appreso e voluto in quello che ha

di permanente, di assoluto, di eterno. Ma, d' altra parte, la Vita, la Realtà, lo Spirito, considerati nella loro essenza profonda, sono, pel Croce, appunto Volontà, e niente altro che Volontà. Volere l' universale — cioè la Vita, la Realtà, lo Spirito — tanto vale, dunque, quanto volere, cioè apprendere e realizzare, la Volontà come Volontà, cioè come principio e sostanza dell' universo ; e poichè la Volontà non può volere altro che sè stessa, tanto vale quanto volere o agire *tout court*. Volere l' universale è, dunque, una parafrasi del semplice volere, e l' essenza della moralità, che si esprimeva prima con perfetta adeguazione nell' imperativo " Vogli l' universale ! ", si esprime ora con adeguazione non minore nel puro e semplice " Vogli ! ". Ma allora, se conseguenza logica della posizione del Croce è, come sembra, che volere e volere moralmente son sinonimi, che cosa si deve pensare della prima forma dello spirito pratico, come il Croce la definisce, cioè come volizione dell' individuale ? Concepirla come volizione anch' essa, allo stesso titolo e nello stesso significato della volizione morale, non si può, per la già riconosciuta identità (implicita nel sistema del Croce) di volizione e volizione dell' universale ; negarla, non si può nemmeno, se non si vuole dar di cozzo nell' esperienza di tutti i giorni, che ci mostra la vita pratica come più ampia e comprensiva della vita morale, e cacciarsi nel labirinto delle antinomie, che la negazione di una prima forma dello spirito pratico si trae dietro come inevitabile conseguenza. Bisogna, dunque, trovare il modo di conservare alla filosofia della pratica questa prima forma puramente individuale dell' attività

pratica dello spirito, acquisitale definitivamente dalle speculazioni dei grandi metafisici postkantiani, e, nondimeno, evitare di concepirla come volizione affatto identica per natura (pur se diversa d' oggetto) alla volizione morale. Ed in che modo ciò è possibile senza contraddizione ?

Giovanni Amendola è stato tra i pochi in Italia, che abbian sentito tutta la forza dei dubbii, che qui innanzi mi sono ingegnato di esprimere con la maggior possibile brevità e chiarezza, e che si siano adoprati a sciogliere con una seria meditazione sui difficili problemi della vita volitiva. Il risultato del suo pensiero ci sta dinanzi nel breve, ma notevole scritto : *La Volontà è il Bene. Etica e Religione* (Roma, Libreria Editrice Romana, 1911, 8.°, pp. 65), del quale, prima di sottoporlo ad esame e critica, gioverà delineare brevemente i tratti più notevoli, il che faremo con un riassunto contesto, per maggior certezza di precisione, con le parole stesse dell' Amendola.

II.

Se la volontà trae da sè stessa la legge suprema della moralità, essa non può essere neanche per un solo attimo indifferente alla natura della morale, non può essere in nessun modo al di qua del bene, come sarebbe se non si prefiggesse per fine l' universale (§ 4). La volontà è essa stessa il bene : ove c' è volontà, c' è valore etico e bene ; dove manca il valore etico e il bene, manca pure la volontà. La volontà non può essere buona o cattiva, perchè è

essa il criterio, per cui si distingue il bene dal male; possono essere buone o cattive le cosiddette azioni degli uomini, a seconda che trasparisca in esse la volontà o l' assenza di essa. Sono leggi e norme morali quelle formole, che riassumono o consigliano manifestazioni della persona umana rette dal principio volitivo; sono leggi e norme immorali quelle formole, che riassumono o consigliano manifestazioni della persona umana, in cui il principio volitivo non giunge ad affermarsi.

In che consiste l' azione della volontà? Dinanzi alla volontà sta la personalità umana tutta intera, di cui essa stessa è parte fuori della sfera pratica, ma a cui nella vita morale si contrappone. La personalità umana — ch' è per l' etica un presupposto — è una vivente molteplicità e complessità di fini dati, di fronte ai quali la volontà deve prendere il suo partito. Prendere questo partito significa agire, cioè permettere o inibire. La nostra azione è tutta qui, tutta contenuta nella nostra volontà: il contenuto delle nostre azioni sfugge a questa, perchè esso è un dato che noi non possiamo volere o non volere. Quel contenuto sorge spontaneamente dalla natura ch' è in me, ed il mio volere si limita ad accompagnarlo, frenandolo o stimolandolo: esso non costituisce l' oggetto, ma la base del mio volere.

La personalità risulta di un fascio di tendenze ad agire, tendenze che si volgono in direzioni varie, disparate, ed anche opposte, e che, se potessero tutte tradursi in realtà, muterebbero il microcosmo umano in un caos. La volontà, dovendo rivelarsi appunto di fronte a queste tendenze, e vivendo del loro contrasto, ha la sua forma naturale nell' inibizione, di cui la permissione è soltanto un aspetto. Ora, se l' inibizione s' effettua, le tendenze alla dispersione, cioè alla morte, vengono contenute, la vita trionfa nella volontà unificatrice, e si dice che l' azione compiuta è morale. Se l' inibizione non si effettua, se il dato momentaneo prevale e si manifesta all' esterno, si dice che l' azione compiuta è immorale. Ma se nel primo caso si può parlare legittimamente di azione, nel secondo caso tale modo di esprimersi è illegittimo. Le cosiddette azioni cattive, infatti, risultano dall' impotenza od assenza dell' unità volitiva, e rappresentano un' estrinsecazione irriflessa ed automatica della personalità, la quale è variabile e complessa. Il soggetto di tali azioni è un' apparizione effimera, inesistente l' attimo precedente, ed inesistente l' attimo seguente all' azione: le azioni che si verificano in tali circostanze non possono riferirsi ad alcun soggetto etico, poichè mancano i caratteri di questo, che sono la permanenza e la responsabilità; sono all' infuori del soggetto, sono il non-io, sono non azioni, ma passioni. Azioni non nostre, ma del mondo che ci circonda e ci coinvolge, in quanto siamo anche noi natura e mondo: sono per noi, in quanto soggetti etici, niente altro che passioni. La moralità umana è, quindi, l' attività del volere, mentre il giudizio d' immoralità si riferisce alla passività delle tendenze (§ 5).

Identificata la vita morale con la volizione, non si dice con ciò che, dove la volizione manca, là c' è l' immoralità. Prima della volizione, non c' è l' immoralità, ma soltanto l' amoralità, e la più parte

degli abiti e delle qualità, di cui l'uomo fa pompa e si dà vanto, dando loro nome di virtù, non sono nè morali, nè immorali, ma soltanto amorali. Il campo dell'etica è il campo del dissidio fra la volontà e le tendenze o passioni, e se fra gli elementi costituenti la personalità non vi è ancora contrasto, non v'è necessità della volizione per ristabilire l'equilibrio (§ 6). Se l'eticità sta nel contrasto fra la volontà e le passioni, l'uomo perfettamente etico è colui, in cui le passioni sono state non già distrutte, ma soltanto dominate. Pertanto l'apatia non solo non rappresenta lo stato perfettamente morale, ma quello amorale per eccellenza (§ 8). L'identificazione del male con la passione non conduce a negare la responsabilità individuale: è vero che la cosiddetta azione cattiva è cattiva appunto perchè non voluta, e, quindi, non mia, ma io sono responsabile di non aver voluto sempre e costantemente (§ 9). I precetti etici vanno considerati come consigli di attività, come stimoli al volere, e rivestono, perciò, necessariamente forme diverse ed hanno contenuti svariatissimi, talora anche ripugnanti, dovendo adattarsi ad uomini viventi in tempi, luoghi e civiltà diverse (§ 10).

La volontà è il principio unificatore della personalità, e gli stati volontarii differiscono da quelli involontarii, perchè i primi rappresentano l'individualità unita e compatta, i secondi, l'individualità caotica e disgregata. La coscienza etica rappresenta la coscienza limpida dell'unità individuale: è l'individuo, che giunge ad armonizzarsi completamente (§ 12). L'uomo etico che riesce ad unificare il proprio essere, raccogliendo nella sintesi volitiva la

molteplicità degli elementi che lo compongono, può benissimo ignorare l'esistenza della vita religiosa. Poichè l'essenza della religione sta nella grazia, cioè in quell'azione intima, che si produce talvolta, allorchè lo sforzo etico impotente dà luogo all'abbandono, e che ha per risultato la creazione di una personalità unita, dove non ne esisteva che una divisa e torbida (§ 13) (1).

III.

Il punto di partenza dell'Amendola è l'esistenza di un io personale, costituito da un aggregato o colonia di molti io coesistenti (l'io vegetativo, l'io passionale, l'io sentimentale, l'io artistico, l'io intellettuale, e così via), ognuno dei quali è animato da un movimento centrifugo, che tende ad isolarlo dagli altri e dalla loro unità complessiva. Questa tendenza anarchica dei molti io coesistenti dev'esser

(1) La posizione dell'Amendola non è ignota nella storia della filosofia della pratica. Senza risalire fino alle teoriche di Socrate, Platone ed Aristotile sulla involontarietà del male, e per fermarci ad antecedenti più prossimi a noi, si ricordi che molti fra i primi kantiani « insegnavano addirittura che la libertà sta soltanto nella autonomia della Ragione, e che le determinazioni, prese dal volere per impulsi subbiettivi, non appartenendo alla ragione, non sono effetti di una facoltà libera; anzi il Reinhold ci riferisce ancora, che un kantiano, traendo la conseguenza naturale da queste premesse, concludeva rigorosamente,.... che soltanto le azioni buone sono libere, mentre le cattive sono determinate secondo la causalità naturale » (Cfr. C. Cantoni, *E. Kant*, Milano, 1883, II, p. 97).

repressa, e tutti debbono esser ridotti all' unità dell' io personale (pp. 60-2). Tutto ciò è per l'Amendola un fatto che egli osserva, constata, descrive, che è perchè è (p. 19), di cui egli non sa vedere nè l' universalità, nè la necessità, e che, pertanto, potrebbe bene essere diverso di come è, o, a dirittura, non essere. Che l'io sia costituito da un brulichio di molti io, e che questi tendano ognuno a farsi parte per sè stesso, è, per l' Amendola, un fatto percepito ed appreso come puro fatto, cioè come qualcosa che è per sè e di cui non si scorge il nesso e la relazione nel sistema universale di tutte le cose (nesso e relazione, nella quale esso risolverebbe la sua bruta immediatezza di fatto e divenuto, e si porrebbe come farsi e divenire), che è un puro particolare insuscettivo di riduzione all' universale, oggetto di scienza naturale e non di filosofia, di osservazione empirica e non di elaborazione concettuale. E, pertanto, privo di valore morale, poichè la morale è nient' altro che l' autoposizione dello Spirito come assoluto, come universale, come identità, come relazione, come Sè.

Nè dal suo punto di vista l' Amendola può soddisfare all' esigenza da lui espressa della deduzione di una prima forma amorale o premorale, e, insieme, non volitiva, dello spirito pratico, poichè per lui le tendenze sono tendenze solo in quanto mirano a manifestare al di fuori una parte del nostro io in contrasto con altre, e sono, quindi, sentite come in lotta e contraddizione sia con queste, sia con l' io, concepito come unità (pp. 60-2). L' Amendola non raggiunge mai, dunque, il momento della pura tendenza e passionalità, in cui la vera individualità — e quindi

universalità — dello spirito pratico c' è solo come negata, ma si ferma al momento in cui la passione è già in lotta con l' io, è già in via d' essere risoluta ed annullata nella e dalla volontà, e nel frattempo è fiaccata e rotta come pura passione, e pertanto viene percepita — e per ciò stesso negata — come tale. Non dell' amoralità o premoralità, ma dell' immoralità — cioè dell' amoralità percepita come tale, e quindi superata, o in via di superamento, — fa, dunque, la filosofia l' Amendola.

Nè dal momento dell' immoralità egli potrà mai passare a quello dell' amoralità o premoralità. Poichè il punto di vista, dal quale s' è collocato, è quello della Psicologia, e la Psicologia come scienza naturale non conosce il farsi, ma il fatto, non il divenire, ma il divenuto, non l' esigenza in via di soddisfacimento, ma il bello e adempiuto, e pertanto nella posizione stessa del problema include analiticamente la sua soluzione, e però non può veramente porre e risolvere problemi. Così l' Amendola, fin dal principio, ha dovuto porre come pura tendenza e passionalità la tendenza e passionalità già risoluta, sì che, credendo di muoversi e progredire, egli non fa, invece, che star sempre fermo allo stesso punto, o, tutt' al più, avvolgersi attorno a sè stesso. Colpa, questa, non sua, ma del metodo psicologico, impotente a concepire che l' io è, sì, l' assoluto individuale, o, ch' è lo stesso, l' assoluto universale, ma nel punto di partenza del suo sviluppo è tale solo in sè e non per sè, implicite e non explicite, e però non è davvero assoluto individuale o universale, ma soltanto assoluta esigenza d' individuazione o univer-

salizzazione, e che, per soddisfare davvero a questa esigenza, per essere per sè quello che è in sè, per adeguare la sua esistenza alla sua essenza, ha bisogno prima di porsi come altro da sè, di manifestarsi come tendenza e passionalità, come pura molteplicità, per potersi poi negare in quella forma e porsi come identità di sè con sè nel e attraverso il molteplice della vita volitiva.

Ed appunto perchè, fin dal primo momento, l' Amendola ha posto come un dato l' accordo (almeno potenziale) tra io e tendenze, dove, invece, non doveva porre che il delirio bacchico e sfrenato delle passioni, egli può, non contraddicendosi, ammettere che l' individualità può realizzarsi anche nel puro e semplice accordo naturale delle tendenze, e che l' accordo con sè stesso si può ottenere pur nello stato di assoluta passionalità ed involontarietà. Il che noi neghiamo recisamente, essendo assurdo che possa realizzarsi l' accordo di sè con sè, che, cioè, l' essenza e l' esistenza dell' io possano coincidere *toto coelo*, nello stato di pura passionalità, ch' è lo stato dell' altro da sè. Come mai potrebbe sentirsi e porsi ed agire come Sè un essere, il quale è tutto le sue passioni, è tutto l' oggetto appetito, è tutto la *res extranea*, il piacere singolo, il gusto contingente, verso cui lo traggono con irresistibile furia le forze elementari, in cui s' è disgregato? Di quest' essere non si può dire neppure che *ha* passioni, ma solo che *è* passioni: egli non le lascerebbe neppure andare, come un pastore assopito guarda scorrere l' acqua, poichè, per lasciarle andare e guardarle, dovrebbe distinguersene, ed egli, invece, non è neppure un

inerte spettatore di questo fluire, ma è il fluire medesimo, or lento or veloce.

Nè mai l' Amendola supera il contrasto fra le tendenze e l' io, che è il suo primo e solo punto di vista, come un attento esame della sua teorica della volontà ci mostra chiaro. In fondo, checchè egli dica in contrario, è evidente che per lui la volontà è una tendenza fra le tendenze (cfr. § 5 e pp. 59-62). Ci sono le tendenze e c'è la volontà, e tutte e due ci sono perchè ci sono, e potrebbero anche non esserci. Le tendenze nel loro complesso costituiscono la personalità, e della personalità la volontà, come volontà, fa parte, ed in qualche caso ci si contrappone, ed allora si ha la dialettica della vita morale. La volontà è, dunque, un particolare fra particolari, un elemento dato di un molteplice dato, che essa non ha costituito, ma che si trova dinanzi come un presupposto, e di cui fa parte, ed allora come può avere la forza di creare la vera personalità ed individualità, e dal caos trarre l' ordine, dal molteplice l' uno?

Riesce, almeno, a dimostrare l' Amendola che noi ci sentiamo io solo nelle azioni volontarie, e che la pura tendenza, appunto perchè involontaria, non ci appare come nostra? Francamente, non sembra, ed anche qui la colpa è del metodo psicologico, che ignora lo sviluppo, e che, impotente a vedere come dalla pura tendenza il processo dialettico tragga l' io, se la cava col fare di questo una colonia di io, o, ch' è lo stesso, un aggregato e somma di tendenze. E tutta la vita dell' io, posto fin da principio come io, e perciò privo di sviluppo vero, consiste o nel-

l' allontanarsi o nell' avvicinarsi delle varie unità che, sommate, lo costituiscono, ma, in ogni caso, la sua natura profonda non muta, ma rimane sempre immobile e astrattamente identica a sè stessa: nel primo caso l' io è soltanto o *a*, o *b*, o *c*, o *d*; nel secondo, $a + b + c + d$; nel primo caso si sente io per intero, nel secondo, solo in parte; ma tutta la differenza è di quantità, e nient' altro che di quantità. E però, nella concezione dell' Amendola, non soltanto l' azione, ma anche la pura tendenza è sentita come *nostra*, benchè *meno* nostra di quella. Di contro a questa falsificazione della vita pratica, bisogna mantener fermo che l' io non è la somma di molti non-io, nè la volontà è la somma di molte tendenze, sì bene l'identità di queste, che si pone come identità, come Sè, attraverso i particolari, quindi solo negandone e superandone l' immediata esistenza di particolari.

Del resto, nella concezione dell' Amendola, a che serve la volontà? A creare il senso dell' individualità, della personalità, dell' io? Ma se essa sorge solo nel contrasto delle tendenze, è chiaro che, per essere avvertite come in contrasto, queste debbono essere sentite come in lotta con un' unità, che mirano a disgregare, e che, se si fa sentire come in lotta con quelle, vuol dire che preesiste alla volontà ed all' accordo che questa riesce a realizzare fra essa e le tendenze. Dell' intimo vizio da cui è rosa ogni concezione, che ponga la volontà accanto alle tendenze, e che la renda particolare e contingente come queste, non è mancata coscienza allo Amendola, che — sia detto a sua lode — ha voluto

almeno non esser coerente nell'errore, e, non sapendo come sollevare la volontà al di sopra della particolarità e della contingenza delle tendenze, ha affermato che la volontà non ha contenuto proprio, ma si limita ad inibire o permettere il contenuto delle tendenze, ed ha creduto così di fondare su basi granitiche la teoria del formalismo etico. Come se contenuto puro — cioè formale — della volontà significasse assenza di contenuto, e come se fosse pensabile un mero inibire o permettere, senza qualcosa — forza od energia — che in esso si manifesti! Del resto, anche così concepita, la volontà resta più che mai accanto e fra le tendenze, e però l' unità, a cui può ricondurre queste, è unità meramente meccanica e non organica. L' unità meccanica, infatti, è essa stessa una cosa particolare, una differenza, un centro, e però agisce dal di fuori, come semplice forza sulle altre, mentre l' unità organica non è una cosa particolare, una differenza, un centro, separato dalle cose di cui è centro, e però può penetrare dovunque, ed informare alla sua energia tutte le differenze.

Che, del resto, in simile concezione la vita morale sia negata senza scampo, è cosa di assoluta evidenza. L' Amendola, infatti, afferma che la volontà non distrugge, nè annulla la tendenza, e solo si limita a sopprimerne quel tanto, per cui essa è inconciliabile con le altre, o a trattenere e comprimere queste per dar libero corso a quella. Qui, dunque, la tendenza è e resta sempre pura tendenza, e tutto quello che la volontà riesce ad operare è l'accordo delle tendenze, la coerenza della passionalità ed impulsività. La finitezza e contingenza della pura

passione non è superata, nè in alcun modo è raggiunta quella individualità universale, che è lo scopo e l'essenza della vita etica: poichè, per sentirsi individuo, bisogna sentirsi sè (cioè identico, e quindi universale) almeno in due momenti della vita pratica, e cioè aver superato quella forma, in cui lo spirito è tutto la sua passione dell'istante, e non s'è ancora distaccato da questa, e posto come superiore ad essa. La volontà non si limita, quindi, a sostituire ad un mondo caotico di tendenze un mondo più coerente ed ordinato, cosa affatto priva di valore morale, ma al mondo delle tendenze ne sostituisce uno diverso e superiore per forma e contenuto, in cui la tendenza, come tendenza, è posta e negata dallo Spirito che si realizza come universale.

Così solo è possibile criticare un altro errore dell'Amendola, che, del resto, è logica conseguenza del suo concepire la volontà come una tendenza fra tendenze. Infatti, per lui, come una tendenza può esistere, benchè soffocata e compressa, accanto ad un'altra vittoriosa e trionfante, così la volontà più decisa e risoluta può coesistere con una passione prepotente e formidabile, che ne riduce a nulla lo sforzo: ma se anche in questo caso si sia voluto e si voglia con tenacia e vigore, nulla importa alla vita morale la sconfitta della volontà (pp. 24-5). Come se davvero la volontà potesse vivere accanto alle passioni e restare volontà — decisa e forte per giunta, — mentre quelle spiegano tutta la selvaggia forza della loro natura, e come se volere — cioè sentirsi, porsi ed agire come Sè, come individuo, come universale, come identità di sè con sè nella

molteplicità della vita pratica — non fosse lo stesso che vincere e fiaccare le passioni anche più forti e tremende. Certo, il dominarle è lavoro aspro e rude, ma, compìto che lo si abbia, posti che ci siamo come Sè, adeguata la nostra esistenza alla nostra essenza profonda, e cioè realizzata davvero la nostra essenza, una gioia infinita ed augusta, una pace serena e solenne ci riempie l'animo, e in essa il nostro Sè celebra l'avvenuto acquisto ed il tranquillo possesso e godimento e contatto di sè medesimo. Pace e gioia, che non ci saranno mai date dall'inibizione che è sforzo e compressione dolorosa, e, ben lungi che acquisto, diminuzione e sacrificio (almeno parziale) del nostro io. Al qual proposito resta da osservare che, se l'unità dell'individuo può esser raggiunta, come crede l'Amendola, sia con un naturale spontaneo equilibrio di tendenze, sia con un abbandono nelle mani del trascendente (la grazia della religione), sia con l'inibizione della vita volitiva, non si vede perchè questa, cui pure egli riconosce pregio minore che alla grazia, debba esser messa un grado più in su del naturale accordo delle passioni, quando, invece, conduce (se conduce) allo stesso risultato di questo, e per vie assai meno facili e più dolorose.

IV.

Tutte queste contraddizioni sono risultato necessario dell'immediatezza del punto di vista dal quale s'è messo l'Amendola, e dal quale la volontà gli apparisce come qualcosa di bello e fatto, di perfetto

e compiuto sin dal primo momento della vita pratica, e che aspetta solo di mettersi in moto e di spiegare la sua energia quando le tendenze non riescano a comporsi da sè in un naturale accordo ed equilibrio. In tal modo, non solo l' essere della volontà, essendo un fatto e non un farsi, un dato e non un porsi, è immediato, e però estrinseco alla volontà, ma il suo stesso manifestarsi, dipendendo da un elemento estraneo alla volontà (il realizzarsi o meno di un accordo delle tendenze), le è esteriore e indifferente. Così la volontà è affatto fuori di sè, è l'altro da sè, nè mai può essere radice e fondamento dell' io, del Sè, cioè dell' assoluta sintesi d' individuale ed universale.

Ora, la volontà non è nulla d' immediato e di bello e fatto, ma è un farsi, un porsi, un realizzarsi assoluto. Essa è un grado o momento necessario, che lo Spirito deve traversare, per giungere a porsi come assoluta identità di sè con sè. E per porsi come tale, cioè come identità assoluta di tutte le cose, lo Spirito deve prima porre le cose, il molteplice, per risolverlo poi nella sua unità. E questa suprema legge dialettica s' applica allo sviluppo dello spirito pratico, non meno che a quello dello spirito teoretico. In sè, lo spirito pratico è l' unità sintetica *a priori* pratica dell' universale e del particolare, della virtù e della passione, della volontà e della tendenza, ma non può porsi come tale unità per sè, cioè come vera identità di sè con sè nel molteplice delle tendenze, se prima non ponga questo molteplice. E però lo Spirito pratico deve necessariamente traversare un primo grado, in cui si ponga come pura passione, pura tendenza, puro desiderio, puro gusto pratico, come alienazione

e dedizione ed assorbimento di sè nell' altro da sè. Ma anche in questo primo grado esso non è soltanto passione, soltanto tendenza, soltanto desiderio, chè, se tale fosse, tale resterebbe, nè mai lo si vedrebbe salire ai cieli della moralità, ma anche in questo primo grado è unità di sè e dell' altro da sè, di io e non-io, di virtù e passione, di moralità e tendenza, di universale e particolare, nella forma del particolare. Perciò il primo grado, o momento ideale, dello spirito pratico, in cui lo Spirito vuole realizzare l' unità di sè e dell' altro da sè nella forma dell' altro da sè, è una contraddizione vivente, che rende affatto impossibile in questa forma l' accordo di sè con sè, quell' accordo, che nessun equilibrio di tendenze potrà mai realizzare. E lo Spirito avverte questa contraddizione e la supera, acquistando coscienza di sè come assoluta identità e coerenza e permanenza e soggettività, e dissolvendo così la bruta passionalità, nella quale si era prima alienato e perduto. Infatti lo Spirito, che si sente identico a sè in due o più momenti della sua vita pratica, ha superato il grado in cui esso era, uno per uno, ciascun momento e niente altro che questo, e si pone e realizza come Sè, come universale, come Io. Così la passionalità è affatto risoluta nella volontà, che la pone come negata; così, agendo come volontà, cioè come identità di sè con sè, lo spirito agisce come libero ed autonomo, dovendo a sè e non all' altro da sè (alla passione) la determinazione della sua azione, e pertanto si pone come universale, cioè come vero individuale. Il vero individuo, infatti, è quello che ha in sè, e solo in sè, la ragione del

suo essere e del suo porsi, e tale è soltanto l' universale, cioè l' identità che pone e sente sè stessa come identità, in cui s' è risoluto il molteplice. Non perchè, quindi, la volontà non ha il contenuto delle tendenze (anzi ne è l' assoluta negazione), essa è priva di contenuto suo proprio. Il formalismo etico non consiste in ciò. La volontà ha un contenuto suo proprio che pone e realizza nell' essere, e questo è sè stessa, cioè il senso della identità dello Spirito nella molteplicità della vita pratica. Essere ed agire come Sè: ecco il contenuto della volontà, contenuto che non è empirico, contingente, transeunte come quello della passione, ma necessario ed universale, cioè formale.

Roma, giugno del 1912.

APPENDICE

Per la miglior comprensione del saggio precedente, riporto qualche brano di un articolo da me scritto in difesa della critica della *Filosofia della Pratica* di Benedetto Croce, in esso contenuta (*Libertà e Volontà nella filosofia di B. Croce*, 2ª parte, ne *La Nuova Cultura*, Torino, marzo 1913).

« Nell' *Estetica*[3] (p. 66) il Croce dice: « la buona volontà non sarebbe volontà, e, per conseguenza, neanche buona, se, oltre il lato che la rende *buona*, non avesse quello che la fa *volontà* ». Dal che si ricava con ogni evidenza che, pel Croce, la volontà buona è la risultante di due fattori: l' uno che la rende volontà, e l' altro che la rende buona; e che questi due fattori possono, sì, unirsi, ma non s' identificano in nessun modo. E poichè pel Croce volontà e libertà sono sinonimi (*Filosofia della pratica*, pp. 121-32), è chiaro che ciò che costituisce volontà la volontà e libertà la libertà, non è lo stesso di ciò che costituisce buona la volontà buona. Il criterio della bontà o moralità non è, dunque, nella volontà o libertà, ma nella volontà o libertà più qualcosa. Il criterio della bontà o moralità è, dunque, da cercarsi fuori della volontà o libertà, cioè nell' oggetto di questa. E poichè, come Kant ha provato una volta per sempre (nel *Fondamento della metafisica dei costumi*), ogni etica, che riponga altrove che nella volontà o libertà la radice della bontà o moralità, è condannata inesorabilmente all' eteronomia, così, non avendo il Croce riposto l' essenza della bontà nella volontà, malgrado ogni sforzo in contrario non può riuscire ad un' etica veramente autonoma. Qual' è la ragione di tutto ciò? È l' aver concepito la volontà (= libertà) non come processo e mediazione, ma come qualcosa d' immediato e già fatto ».

Pel Croce, infatti, « ciò che differenzia il momento economico da quello etico non è già l' interna dialettica della volontà, o libertà, che in entrambi è perfettamente la stessa, ma soltanto l' oggetto

che il volere si propone, e che nel momento economico è l' individuale, in quello etico l' universale. La volontà è, così, differenziata dal di fuori: in sè e per sè, essa è indifferente alla sua discriminazione in volere economico e volere etico; è un fenomeno indifferentemente pratico, o, come mi espressi nel mio articolo *Io, Libertà, Moralità nella filosofia di Enrico Bergson* (*La Cultura*, Roma, 1912, nn. 22-3), genericamente pratico. Nell' aver concepito la volontà come fenomeno genericamente pratico, cioè come alcunchè d' immediato, è per me il difetto capitale della *Filosofia della pratica* del Croce ».

Dalla sua teoria il Croce deduce che non ogni volizione economica è per ciò stesso volizione etica, ma ogni volizione etica è, insieme, anche volizione economica. « Volere economicamente è *volere un fine*; volere moralmente è *volere il fine razionale*. Ma appunto chi vuole e opera moralmente, non può non volere e operare utilmente (economicamente). Come potrebbe volere il *razionale*, se nol volesse, insieme, come *fine suo particolare ?* ». Invece, « si può volere economicamente, senza volere moralmente » (*Estetica*[3], p. 65). Il fatto economico « non sta in antitesi col fatto morale; ma nel rapporto pacifico di condizione a condizionato. È la condizione generale, che rende possibile il sorgere dell' attività etica. In concreto, ogni azione (volizione) dell' uomo è o morale o immorale, non essendovi azioni *moralmente indifferenti*. Ma tanto il morale quanto l' immorale sono azioni economiche; il che vuol dire che l'azione economica, per sè presa, non è nè morale nè immorale » (*Materialismo economico ed economia marxistica*[2], pp. 270-1). Teoria dei gradi, per cui a può star senza b, ma b non può stare senza a, anzi $b = a +$ qualcosa. Per noi, invece, il volere etico è essenzialmente la negazione dialettica del volere economico o utilitario come tale: $b = - a$. Volere economico e volere etico pel Croce sono semplici *distinti*; per noi, *opposti*.

SENSO E INTELLETTO

Per l' Hegel, lo spirito umano comincia il suo sviluppo come semplice anima. L' anima, al principio, è indeterminata ed immediata; è lo spirito come indeterminato ed immediato, allo stato di semplice potenzialità. L' anima è senso di sè medesima, e, al principio, senso immediato, indeterminato, indistinto, illimitato: non senso di questo o di quello, ma senso in generale, pel quale essa è in comunicazione con la natura esterna. In questo stato iniziale, l' anima è chiusa, e quasi contratta, in sè stessa: il suo svilupparsi consiste nel suo determinarsi, limitarsi, particolarizzarsi, nel suo individuarsi e concretarsi. Essa " riceve in sè immediatamente e idealizza la natura, tutte le determinazioni naturali; si fa come immediato microcosmo; si configura e s' imagina; diventa senso di sè e delle cose; assume e riassume in sè le determinazioni sideree, solari, terrestri, climatiche; è razza e nazione; disposizione naturale, temperamento, età, abito, carattere " (B. Spaventa, *Principii di etica*, p. 63); e così, da sentimento fondamentale indeterminato e illimitato, diventa anima reale e individuale.

L' anima è senso. Sentire non è solo essere: è essere e sapere di essere; è realtà, che tocca e compenetra sè stessa come realtà. Altro è, però, sussistere come essere che tocca e compenetra sè stesso, come essere che è identità di sè con sè, altro avere questa identità stessa a oggetto del proprio sapere; altro è essere identità di sè con sè, altro sapere di esser tale. Nel primo caso, l' identità è il compenetrarsi della realtà con sè stessa; nel secondo caso, il compenetrarsi della compenetrazione medesima. Alla fine del suo sviluppo come anima, lo spirito è perfetta identità di sè con sè, ma non sa di esserlo; è identità, ma non è tale per sè; e però è immediata coincidenza di sè col contenuto particolare, di cui s' è riempiuto nel corso del processo antropologico.

Il processo fenomenologico dello spirito comincia a questo punto. La prima coscienza o sapere è la coscienza sensibile; ogni altra forma di coscienza vien dopo di essa; e prima di essa non v' è coscienza, ma solo l' anima completamente sviluppata come anima senziente. La coscienza, in generale, è atto distinguente e unente di soggetto e oggetto, di Io e Non-Io: è distinzione e unione insieme, relazione, giudizio. Appunto perchè distinzione di soggetto e oggetto, la coscienza è sapere. La coscienza sensibile è il primo e più povero sapere, perchè dà la più semplice ed immediata determinazione che si possa enunciare di una cosa, della quale dice soltanto questo: che essa è. L' essere non è dato sensitivo, è atto intellettivo; non si sente, si pensa; e come primo pensabile, è l' immediato. L' immediata

certezza della coscienza sensibile consiste, appunto, nel suo predicar l' essere. La coscienza sensibile, per quanto immediata, è però sempre atto distintivo e determinativo: essa non ci dà soltanto il molto sensibile, nè soltanto il puro concetto dell' essere; ma unisce immediatamente il molto sensibile nell' unità dell' essere, e così lo distingue come oggetto dall' anima come soggetto (B. Spaventa, *Principii di etica*, pp. 62 sgg; *Logica e Metafisica*, pp. 39 sgg.; G. Hegel, *Enciclopedia*, §§ 387 sgg.; *Phänomenologie des Geistes*, II, in *Werke*, II, pp. 71 sgg.).

Nella concezione dell' Hegel la coscienza sensibile è coscienza predicante: i sensibili ricevono da essa il predicato dell' essere, che, come l' Hegel dice, è il più ricco e il più povero, insieme, dei predicati. Ora, predicare è attività che non è del senso come tale, ma essenzialmente dell' intelletto. Il predicato dell' essere sarà il più povero fra tutti i predicati, perchè contiene la più astratta e vuota determinazione, ma l' intelletto solo può generarlo: il senso non ne è capace. La coscienza sensibile dell' Hegel è, dunque, come l' Hegel stesso riconosce, più che sensibile; è intellettiva; e si distingue dalle forme superiori della coscienza non perchè queste predicano ed essa non predica, ma perchè essa predica l' essere — il predicato più povero e più ricco, insieme, fra tutti —, e quelle predicano altri predicati. Ma è assolutamente impossibile concepire le forme dello spirito come tali, che si distinguano fra loro dalla varietà dei loro predicati, se no il mondo dei concetti è ridotto in pezzi e frantumi, dei quali l' uno appartiene a una forma della co-

scienza, l' altro a un' altra. Ora, predicare è giudicare; giudicare è pensare; e pensare è funzione e attività unica e indivisibile dello spirito, e propriamente quella in cui lo spirito spiega e celebra tutta quanta la sua natura, adegua sè stesso a sè stesso, la sua esistenza alla sua essenza, ed esiste non solo in sè, ma per sè. In ogni predicato è implicito ed immanente tutto il mondo dei predicati, dei concetti: in ogni giudizio lo spirito è presente tutto quanto come spirito giudicante, pensante, autocosciente; tutto quanto, non già con uno solo dei suoi predicati. Se i concetti formano un organismo, se quest' organismo è l' organismo stesso del pensiero, è la legge stessa dell' attività pensante, è chiaro che, quando quest' organismo agisce, esso agisce tutto quanto come organismo, non già con uno solo dei suoi organi o membri. Sarà un organismo concettuale ricco e differenziato, o povero e rudimentale, ma esso è pur sempre tutto quanto presente come attività giudicante in ogni singolo giudizio; e però non è possibile distinguere i giudizii e, per essi, le forme della coscienza fra loro dalla varietà dei loro predicati.

Quali caratteristiche della coscienza sensibile l'Hegel indica la particolarità e l'esteriorità. Ora, cosa vuol dire che il sensibile si presenta allo spirito come esterno e particolare? Vuol dire che lo spirito lo apprende come dato dal di fuori, come un limite che gli s'impone necessariamente e ineluttabilmente, senza che sia in poter suo accettarlo o respingerlo, che, anzi, gli s'impone tanto necessariamente che esso, in quanto coscienza sensibile, non s'accorge di questa necessità e ineluttabilità del dato,

il quale appunto per ciò gli si presenta come qualcosa di estraneo, quasi effetto di forze misteriose agenti dal di fuori. Ammettere che la sensazione sia effetto meccanico di forze o di esseri, esistenti fuori dello spirito ed operanti sulla sua passività, è avvolgersi nei più tortuosi labirinti del materialismo e del dualismo. Solo ciò che è prodotto dallo spirito può esistere per lo spirito e nello spirito: il sensibile è nello spirito e per lo spirito, dunque è anch'esso produzione e creazione spirituale. Ma è fuori dubbio ch'esso ci sembra venir dal di fuori, e ci si presenta come un dato immediato: dunque, se è produzione dello spirito, è produzione immediata, e però incosciente e irriflessa, di esso.

Cosa vuol dire produzione immediata, irriflessa e incosciente dello spirito? Vuol dire produzione, quindi attività spirituale, che non afferra, non tocca, non compenetra sè stessa come attività produttiva e creativa, e che, pertanto, si esaurisce e si perde tutta nel suo prodotto. Questo appare, perciò, allo spirito come esterno a lui, come dato dal di fuori, come particolare (poichè si conosce come universale, è universale per sè, è universale reale e concreto, solo l'attività produttiva, che si afferra, si tocca, si pone come tale, ciò che qui non è il caso), e, come particolare, transeunte e mutevole. E poichè l'attività come tale qui sfugge alla coscienza, non ripiegandosi, nè riflettendosi su sè stessa, solo il prodotto come prodotto entra nella coscienza, e però le si presenta come alcunchè d'inattivo e di statico, che non ha in sè, ma fuor di sè la causa e il principio del suo sorgere e del suo trapassare. Questo stato è quello

dell'Io come immediata coincidenza di sè col suo prodotto; è l'Io come immediata indistinzione di soggetto e oggetto, come altro da sè, come natura, come puro particolare. Questo stato è la prima epoca nella storia dello spirito; è lo spirito come natura reale, concreta, vivente. Lo spirito come autocoscienza, come concetto, come veramente spirito, ha le sue radici nella natura così intesa, nello spirito come pura coscienza, come pura intuizione, come puro soggetto-oggetto; e questo non si comprende, quando della natura si fa qualcosa posto fuori dello spirito, e perciò inesistente e irreale, vero idolo del pensiero, morto prodotto dell'astrazione. Intesa la natura come l'Io nello stato dell'altro da sè, come pura intuizione, come coincidenza ed equazione di Io e Non-Io, s'intende che, essendo l'Io attività distinguente-unente, sintesi *a priori* di soggetto e oggetto, di universale e particolare, anche la natura è attività distintiva, è distinzione produttiva dei distinti, i quali, dunque, non esistono come tali fuori e prima della distinzione, ma tali appaiono esistere allo spirito, perchè l'attività distinguente stessa non cade nella coscienza. Essendo, dunque, anche ora attività distintiva e unificativa in uno, che stringe e puntualizza in unità i distinti che produce da sè, l'Io è unità, insieme, e molteplicità, quindi identità in pari tempo che diversità, e però senso, coscienza e avvertimento di sè, benchè immediato e irriflesso.

Tutto ciò spiega perchè nella pura sensazione sia assolutamente impossibile il giudizio, la predicazione. Giudicare, predicare è universalizzare, è sussumere l'individuale sotto l'universale, puntualizzare l'universale nell'individuale. Nel giudizio l'Io non è solo sintesi *a priori* d'individuale e universale, come nella mera sensazione, ma è Io per sè, è unità che si spiega dinanzi a sè come unità, che si tocca, si afferra, si compenetra, si avverte, si celebra come sintesi reale e concreta, come attività produttiva e creativa, e si pone ed esiste, perciò, davvero come sintesi e attività, quindi come universale. Giudicare è porsi come attività, è l'attività che pone sè come oggetto di sè stessa, è l'Io che pone sè come Io = Io, è autocoscienza. Tutto ciò presuppone già superato lo stato, in cui lo spirito era attività puramente immediata, profondantesi nel suo prodotto, e, per sè, solo prodotto, non produzione. Ammettere che lo spirito come intuizione possa essere, nello stesso tempo e in un atto solo, spirito come concetto, come giudizio, come predicazione, è ammettere che lo spirito intuente possa, nell'atto d'intuire, afferrar sè stesso come intuizione: e allora si avrebbe l'intuizione dell'intuizione, e poi l'intuizione dell'intuizione dell'intuizione, e così via, in un vano progresso indefinito, che è spezzato solo perchè l'intuizione è intuizione *tout court*, in forza della quale lo spirito intuente rende sè oggettivo a sè stesso nell'oggetto suo, in cui vede e tocca sè stesso, benchè nol sappia. E' lo stato in cui lo spirito vive come puro essere, è e non sa di essere, fa e non sa di fare, agisce e non sa di agire, e però non è spirito *sensu potiori*, ma è mondo particolare ed esterno, o natura. In questo stato lo spirito è e non dice: *è*; non dice nulla. Se dicesse: *è*, se predicasse l'essere, non sarebbe puramente e semplicemente, ma sarebbe e direbbe di essere,

sarebbe essere e sapere dell' essere, quindi divenire, distinzione, pensiero; pensiero come concetto, giudizio, sillogismo. Ma lo spirito in questo stato non dice nulla: esso vive la sua vita muta e inconsapevole, cioè tale che a una superior forma spirituale apparirà muta e inconsapevole.

Tutto è *a priori* nello spirito, concetto e intuizione, e dell' intuizione non solo le forme, ma anche la così detta materia. Lo spirito non è mai passivo, è sempre attivo, e cava tutto da sè. Non esiste nello spirito una passività sensibile di fronte all' attività intellettuale, come credeva Kant: anche il senso è attivo, a suo modo. Tra i filosofi moderni affermarono questo concetto, con maggior chiarezza e vigoria degli altri, il Leibnitz (*Monadologie*) e lo Schelling (*Sistema dell' idealismo trascendentale,* III sezione: *Annotazione generale alla terza epoca*). Tutto è *a priori* per lo spirito, poichè tutto egli produce da sè, ma, in pari tempo, tutto gli è *a posteriori,* poichè la prima produzione dello spirito è inconscia, e però gli si presenta come un dato, da cui esso con l' astrazione ricava e porta alla coscienza ciò che v' ha messo inconsciamente. Tutto è *a priori* come produzione dello spirito; tutto è *a posteriori* come coscienza di questa produzione. È questa l' unica via di conciliare *a priori* e *a posteriori,* concetto e intuizione, scienza ed esperienza. Ma se si concepisce lo spirito come tale, che fin dal primo vagito universalizza, predica, concettualizza, giudica, e si mette al principio quello che vien solo alla fine, cioè la coscienza dell' attività sintetica come tale, allora quella conciliazione dialettica è del tutto impossibile, l' *a priori* è soltanto *a priori,* e si casca nell' innatismo.

Per la filosofia trascendentale sola realtà concepibile è lo spirito, e questo produce da sè l' oggetto suo, è sintesi *a priori* di soggetto e oggetto, cioè non accoglie altronde il suo contenuto, ma lo produce da sè. E però non si può ammettere nello spirito un senso passivo, di fronte o accanto a un intelletto attivo. Il senso, l'individuale, l'intuizione non sono che lo stesso intelletto, universale, concetto nella forma dell' immediatezza, dell' irrelazione, dell' indistinzione. Come già fu da noi dimostrato, lo spirito non può porsi come intelletto e mediazione, se prima non si pone come senso e immediatezza. L' intelletto non è nè indifferente ed estraneo alla sensazione (intellettualismo astratto), nè semplice composto ed aggregato di sensazioni (sensualismo astratto): è l' attività produttrice della sensazione giunta a coscienza di sè. La sensazione non è mantenuta tal quale nell' intelletto, senza modificazioni e alterazioni, poichè l' intelletto la contiene in sè posta e negata come suo momento subordinato, ma per ciò stesso conservata e inverata, e, in una parola, superata.

Roma, maggio del 1913.

ETICA E GNOSEOLOGIA

TEORIA DEL PRAGMATISMO TRASCENDENTALE

I.

GNOSEOLOGIA

DIMOSTRAZIONE DELL' ASSOLUTA IDENTITÀ DI ESSERE E CONOSCERE, E DEDUZIONE TRASCENDENTALE DELL' ESSERE O CONOSCERE DAL PURO VOLERE O DOVERE.

1. — Da quel complesso di percezioni, che dalla maggior parte degli uomini è qualificato come oggettivamente esistente, e che forma per noi il mondo reale, oggetto del nostro sapere, separiamo, con un atto di astrazione, tutto ciò che il nostro pensiero vi ha aggiunto, e cerchiamo di rivivere la percezione com'è in sè stessa, quando non è stata ancora elaborata dal pensiero. Gli oggetti della percezione ci si sveleranno, allora, come semplici aggregati e complessi di sensazioni soggettive, unificate dall' attività sintetica dello spirito. — Facciamo astrazione anche da quest' attività sintetica dello spirito, sforziamoci di giungere alla sensazione pura, e vedremo quei

complessi di sensazioni, che sono gli oggetti, scomporsi e disgregarsi; gli odori, i colori, i sapori, i suoni, tutte le qualità sensibili, insomma, staccarsi le une dalle altre, ed ognuna farsi parte per sè stessa. — Ora, queste sensazioni elementari, dalla cui sintesi risulta il mondo degli oggetti, che costituisce la nostra esperienza, sono stati affatto soggettivi ed individuali, semplici modificazioni del nostro spirito. Pure, a queste modificazioni esclusivamente individuali e soggettive noi attribuiamo realtà assoluta: quegli aggregati di sensazioni, che sono gli oggetti, ci appariscono come esseri o cose, esistenti, in sè e per sè, prima, indipendentemente e fuori della nostra percezione, e che esisteranno ancora, dopo che avremo cessato di percepirli. — Ma non a tutti gli aggregati di sensazioni noi attribuiamo la qualifica della realtà indipendente ed assoluta: ve ne sono di quelli cui la neghiamo, cui non attribuiamo altro valore che di semplici modificazioni individuali e soggettive del nostro spirito; e tali sono i sogni, le allucinazioni, le fantasticherie, e simili. — Qual'è il criterio distintivo, in forza del quale la qualifica dell'esistenza oggettiva e indipendente viene concessa a certi aggregati di sensazioni e negata a certi altri? Come e perchè si distingue il sogno dalla veglia?

2. — Si è detto che le immagini del sogno sono meno forti ed intense di quelle della veglia, e per questa minore lor forza ed intensità sono qualificate irreali, di fronte a quelle della veglia, qualificate reali. Ma vi sono sogni fortissimi ed intensissimi, con tutto ciò riconosciuti come sogni; e rappresentazioni

deboli e fioche, cui, nondimeno, si attribuisce realtà. Senza dire che questo criterio è puramente quantitativo, mentre la differenza fra sogno e veglia, o, più filosoficamente, fra mera rappresentazione e percezione, non è di quantità, ma di qualità, essendo differenza fra ciò che non esiste in sè e ciò che esiste in sè; e questa è bene differenza assoluta. — Ha in comune con questo il carattere di essere solo quantitativo, ed incorre perciò nelle stesse critiche, l'altro criterio distintivo del sogno dalla veglia, o della mera rappresentazione dalla percezione, in base all'indeterminatezza dell'una e alla determinatezza dell'altra, o alla minore determinatezza dell'una e alla maggiore determinatezza dell'altra. — Si è detto che le percezioni si distinguono dalle mere rappresentazioni, perchè quelle sono imprevedibili, queste prevedibili; quelle, non sottoposte al controllo della volontà, queste, sottoposte. Ma vi sono sogni imprevedibili e non voluti, che restano sogni; e percezioni volute e prevedute, cui, nondimeno, si attribuisce realtà in sè. — Si è detto che alle percezioni corrisponde un oggetto esistente in sè e fuori di noi, mentre ai sogni ed alle allucinazioni non ne corrisponde alcuno. Ma se l'oggetto esterno, cui corrispondono le percezioni, è davvero e assolutamente esterno, perció stesso è fuori del nostro spirito, e noi non ne sappiamo nulla; e questo criterio si riduce a presentare come soluzione del problema: — perchè ad alcune delle nostre sensazioni venga attribuita realtà in sè, e ad altre no, — il problema stesso. — Tutte quante queste soluzioni del problema son false, perchè vogliono cercare la differenza

del sogno dalla veglia in una qualità materialmente inerente a ciascuna immagine dell'uno e dell'altra. Ora, tanto gli oggetti sognati quanto quelli realmente percepiti sono, di per sè presi, aggruppamenti di sensazioni individuali e soggettive, e null'altro, fra i quali non c'è nessuna diversità, o meramente quantitativa. Il criterio della distinzione del sogno dalla veglia non è, dunque, nell'immagine singola per sè considerata, ma in qualcosa che trascende l'immagine singola.

3. — Diremo noi che tra sogno e veglia non c'è differenza sostanziale, che la veglia è nient'altro che un sogno più lungo e coerente, e che è assurdo parlare di oggetti esistenti in sè? Lo scettico che così dice pensa di affermare una verità assoluta, esistente in sè, indipendentemente dalla sua affermazione; pensa di essere ben desto, quindi, e non già di sognare; e così riafferma nei fatti quella stessa distinzione assoluta del sogno dalla veglia, che nega a parole. - Diremo noi che la qualifica di esistenza, attribuita a certe immagini e negata a certe altre, si riduce al maggior interesse pratico che quelle ci presentano in confronto a queste? Ma la distinzione del sogno dalla veglia è distinzione assoluta, superiore ad ogni preferenza individuale e soggettiva: la credenza in un mondo sensibile, esistente in sè, fuori della percezione, è credenza fondamentale di tutta l'umanità, che si deve spiegare, ma che è assurdo negare.

4. — Se c'è differenza tra sogno e veglia, abbiamo detto, essa non è nelle singole immagini per sè considerate, ma in qualcosa che trascende l'immagine singola, per sè presa. Alle immagini della veglia si attribuisce realtà in sè, perchè esse si spiegano logicamente l'una con l'altra; perchè fra esse c'è ordine, logica, coerenza; perchè l'immagine *b* trova la sua ragion determinante nell'immagine immediatamente precedente *a*, ed è, a sua volta, ragion determinante dell'immagine immediatamente seguente *c*; mentre le immagini del sogno, le fantasticherie e le allucinazioni non hanno ordine, coerenza, logica, nè fra loro, nè con le immagini della veglia. Se avessimo sogni così regolari e coerenti come la veglia, non potremmo in nessun modo distinguere l'uno dall'altra; per noi tutto sarebbe sogno o tutto veglia, indifferentemente, e la distinzione stessa del sogno dalla veglia sarebbe soppressa. — Ciò che distingue il sogno dalla veglia non è, dunque, la materialità delle immagini per sè prese, ma un loro carattere formale di ordine, logica, coerenza, che manca alle une ed invece è nelle altre. Se la vita dello spirito fosse tale che, percepita l'immagine *a*, esso, passando all'immagine *b*, si dimenticasse affatto di *a*; e, passando all'immagine *c*, si dimenticasse affatto e di *a* e di *b*, egli non qualificherebbe mai un'immagine come esistente e un'altra come inesistente, perchè qualificare così è possibile solo avendo a propria disposizione un'intera serie d'immagini, tenute tutte presenti, in un atto solo, dall'attività della memoria. Lo spirito qualifica come esistenti solo le immagini

che fan parte di una serie, in cui ognuna è ragion sufficiente, causa, principio, mezzo, dell' immagine seguente; e giudica *b* come esistente, sol perchè trova che nell' immagine immediatamente precedente *a* ci son tutte le condizioni perchè *b* esista; o come non esistente (cioè esistente solo come sogno, come allucinazione, come fantasticheria, insomma come pura modificazione individuale e soggettiva dello spirito), sol perchè trova che in *a* non ci son le condizioni perchè *b* esista.

5. — Ora, cos' è questa funzione dello spirito, in forza della quale esso concede o nega alle immagini la qualifica di cose od oggetti realmente esistenti? È un' immagine essa stessa? Ciò è assurdo, perchè nessuna immagine, per sè presa, dice di sè che essa esiste o non esiste. — Perciò appunto, quella funzione non è nemmeno prodotto dell' associazione o della mutua eliminazione delle immagini per sè prese: non è nè collezione, nè astratto, nè residuo d' immagini. — Quella funzione dello spirito è, forse, essa stessa una cosa esistente? Ciò è assurdo, perchè è essa appunto che qualifica le immagini come esistenti, e di semplici immagini ne fa cose od oggetti. — Essa, dunque, non è immagine, nè cosa, ma funzione o attività, che nulla aggiunge al contenuto materiale delle immagini, e solo imprime a queste la qualifica di esistenti o inesistenti; crea le cose, gli oggetti, il mondo, la verità, la realtà, l' esperienza, e li trascende perchè li fonda, crea e pone nell' essere: funzione trascendentale, dunque, nel senso critico della parola; non oggetto trascendente o noumeno (Lachelier *Psychologie et Métaphysique*).

6. — Quest' attività giudica esistenti le immagini, se nella loro serie c' è ordine, logica, coerenza. Ma poichè ordine, logica, coerenza non sono dati come tali nella singola immagine per sè presa, nè nella loro semplice somma o risultante, resta, come ultima ipotesi, che quest' attività dello spirito abbia in sè un ideale di ordine, di logica, di coerenza, secondo cui giudica le immagini, qualificandole esistenti, se lo riscontra nella loro successione, inesistenti se non ve lo riscontra. — Questo ideale di ordine, di logica, di coerenza, non è, peraltro, una nozione o idea innata nello spirito, che questo possegga già bella e fatta come tale, la quale allora, essendo un' immagine essa stessa, avrebbe essa stessa bisogno di essere qualificata come oggettiva o meramente soggettiva, come esistente o non esistente. — Esso non è nulla di dato, nè di fatto, nè come cosa, nè come idea; ma è attività *a priori*, che si pone assolutamente, e nel porsi, insieme ed in un atto solo, giudica esistenti le immagini, nella cui successione trova realizzata sè medesima; inesistenti quelle, nella cui successione non si trova realizzata. Quest' attività *a priori*, per ciò stesso che fonda l' esistenza e pone l' essere, non è nulla di immediatamente esistente, non è ente, ma è ciò che fa esistente l' esistente, ente l' ente, riconoscendo essere nell' ordine, nella logica, nella coerenza delle cose che esso esista e sia, riconoscendo — dirò così — il suo diritto ad essere, la sua esigenza di essere. Per essa, quindi, è ed esiste veramente solo ciò che dev' essere, solo ciò che non può non essere, perchè, se non fosse, l' ordine, la coe-

renza, la logica del mondo sarebbero turbate; ed essa stessa è quell' ordine, quella logica, quella coerenza, quel dover essere, alla luce del quale essa sentenzia esistenti le immagini nella cui serie lo trova attuato, inesistenti le altre. Dunque, solo ponendosi come ideale di ordine, di logica, di coerenza, come dover essere, lo spirito, insieme ed in un atto solo, attribuisce l' essere a quelle immagini, in cui trova realizzato sè stesso come dover essere in un grado anteriore del suo sviluppo.

7. — Se, dunque, per essere intendiamo (come, dal punto di vista idealistico, non si può non intendere) nient' altro che l' immagine qualificata esistente dallo spirito, sarà chiaro che essere e dover essere sono sinteticamente uniti, ma in modo che il dover essere è condizione e fondamento trascendentale dell' essere. È il porsi dello spirito come ideale o dovere che rende possibile superare la bruta immagine come tale, e pronunziare di essa che esiste o non esiste; è il dover essere che della bruta immagine fa una cosa, che fonda, pone, crea l' essere come tale; e l' essere, l' immagine qualificata esistente, è il fenomeno, la manifestazione, la rivelazione, l' autoconoscienza dell' ideale o dover essere. — Dire di una immagine che essa è ed esiste, dire, in generale, *è*, significa riconoscere attuato un dovere o ideale, significa dire *dev' essere*. Ogni giudizio di fatto è, pertanto, insieme ed in un atto solo, giudizio di valore, e valutare è tutt' una cosa che giudicare o pensare. Solo ciò che dev' esistere esiste veramente, perchè, se non esistesse, quell' ideale di ordine, logica, coerenza, quel dovere, come il quale ora si è posto lo spirito, sarebbe smentito e negato dai fatti. Non esiste, non ha realtà, ma è semplice modificazione soggettiva dello spirito, cioè sogno, allucinazione, fantasticheria, follia, quell' immagine, nella quale non si trova attuato e realizzato un ideale di ordine, logica, coerenza, un dover essere, quell' immagine che, se esistesse oggettivamente, smentirebbe e negherebbe di fatto quell' ideale o dovere, come il quale ora si è posto lo spirito.

8. — Il dover essere, quindi, non è qualcosa che si libri perpetuamente al di sopra dell' essere, senza mai incarnarsi in questo; e l' essere non è qualcosa che sia perpetuamente al di qua del dovere e dell' ideale, e non giunga mai ad adeguarlo compiutamente, come s' immagina il kantismo volgare e la volgare *filosofia dei valori:* l' essere ha radice e fondamento nel dover essere; il dovere è condizione dell' essere e lo trascende, ma come la condizione trascende il condizionato, cioè per il fatto stesso di porlo e costituirlo nell' essere. — E poichè la natura è per noi null' altro che il mondo delle immagini ridotto a ordine e unità, cioè l' esperienza logicamente organizzata e unificata, e questo è possibile solo in forza di un'attività dello spirito, che si ponga come ideale o dovere, è chiaro che, insieme ed in un atto solo col porsi dello spirito come ideale o dovere, cioè come spirito *sensu potiori,* nascono l' esperienza, il mondo, la natura come tale, che sono, dunque, null' altro che la sensibile manifestazione dell' ideale, del dovere, dello spirito, e, ben

lungi dal fondare e condizionar questo nell' essere, ne sono essi fondati e condizionati. — Col porsi dello spirito come dovere, esso, insieme ed in un atto solo, si pone come dualità di legge ed immagine, di soggetto e oggetto, di spirito e natura: questi sono, dunque, termini opposti e contrarii, e pure inseparabili, di un' unica sintesi, che è l' atto con cui lo spirito si pone come spirito, come ideale, come dovere. Nè temiamo così di risolvere lo spirito nella natura, poichè, pel fatto stesso di fondarla e costituirla nell'essere, cioè di esserle immanente, lo spirito continuamente trascende la natura, il dovere continuamente trascende l' essere. L' immanenza del dovere nell' essere non è l' immanenza morta e immobile di un dovere già fatto in un essere che è tale prima e senza del dovere, ma è l' atto stesso con cui il dovere, costituendosi come tale, insieme ed in un atto solo costituisce l' essere come essere, cioè qualifica l' immagine come esistente: due atti che sono un atto solo, per il quale il dovere, pur immanendo nell' essere e costituendolo come tale, immane e lo costituisce come dovere, e però perennemente lo trascende, pur adeguandolo perennemente a sè in questo suo stesso trascenderlo. — Nè, sospendendo l' essere e la realtà al dovere, temiamo di sospenderli nel vuoto, poichè il dovere è attività pura *a priori*, che pone, costituisce, afferma sè come tale, e però appunto è assoluta attività, primo principio, *causa sui*.

9. — Quell' attività dello spirito che è lo spirito stesso come ideale, come dovere, come spirito, non è, dunque, cosa fra cose, nè immagine fra immagini,

nè collezione o astratto o residuo d' immagini, ma è la consapevolezza dell' ordine, della logica, della coerenza che è nella successione delle immagini; è quest' ordine logica coerenza giunti a coscienza di sè; è la legge regolatrice della successione delle immagini, il principio efficiente della loro produzione, giunti a consapevolezza di sè; è l' immagine negata nella sua immediata singolarità e individualità, ma riaffermata come espressione e fenomeno di un ordine, di una legge, di un principio, cioè di un universale; è sintesi *a priori* d' immagine e legge, d' individuale e universale; è universale, che riconosce sè stesso nella serie delle immagini singole, ma per ciò stesso si stacca e si pone al di sopra di esse. Universalità concreta, ordine, logica, coerenza, legge, necessità, esistenza, sono, dunque, tutti sinonimi di spirito o pensiero. Il pensiero non si distingue dalle immagini o fenomeni nè numericamente, come fenomeno da fenomeno o cosa da cosa, nè sostanzialmente, come sostanza da accidenti; ma è l' unità stessa dei fenomeni, i fenomeni stessi *sub specie unitatis*. — L' unità dei fenomeni è possibile solo in forza della loro mutua necessitazione: il pensiero è, dunque, essenzialmente necessità, principio di ragion sufficiente. In forza di questo principio, l' immagine o fenomeno *b* esiste solo in quanto effetto immediato di *a* e causa immediata di *c*: la legge delle cause efficienti è, dunque, la sola garanzia dell' esistenza oggettiva; è essa stessa l' esistenza oggettiva; e poichè esistenza = immagine qualificata esistente = pensiero, è l' atto stesso del pensiero. Pensare è causare. — Ora, *a* solo in tanto

è causa immediata di *b*, in quanto *a* è *b implicite* e *b* è *a explicite*: e cioè in quanto *a* e *b* sono non già due esseri diversi, ma uno stesso essere in due momenti del suo sviluppo, che nel secondo momento contiene, risolve, supera in sè il primo, quindi è un essere che cambia, e pure nel cambiamento resta identico a sè, e però si esplica sempre più, adegua sempre più la sua esistenza alla sua essenza, viene sempre più a sè, in una parola si sviluppa e progredisce. La legge del progresso è, dunque, la sola garanzia dell'esistenza; è l'esistenza stessa; e poichè esistenza = immagine qualificata esistente = pensiero, è l'atto stesso del pensiero. Il pensiero è, dunque, essenzialmente progresso, sviluppo, autosuperamento (Lachelier, *Du fondement de l'induction*).

10. — Conoscere non significa, dunque, rispecchiare passivamente una realtà esteriore, già data come tale, indipendentemente e prima dell'atto conoscitivo; ma è attribuire o negare esistenza alle nostre immagini; è essenzialmente esistenzializzare. L'attività logica dello spirito, l'atto vivente e concreto del pensiero, non aggiunge assolutamente nulla al contenuto materiale delle immagini intuitive o sensibili, ma soltanto afferma di esse che esistono o non esistono, che sono reali o irreali, effettuali o ineffettuali. Pensare — ha dimostrato Kant una volta per sempre — è nient'altro che trasformare l'immagine dell'intuizione in cosa od oggetto: pensare è essenzialmente oggettivare o esistenzializzare (*Critica della ragion pura: Analitica trascendentale*, libro II, capitolo III). E' questo il vero significato dell'identità

di storia e filosofia, quale risulta assai evidentemente dalla critica kantiana. — L'appartenenza ad una serie dominata dal principio di ragion sufficiente o di determinazione necessaria: ecco il solo criterio che lo spirito possegga per affermare l'esistenza reale di un'immagine dell'intuizione o del senso. Perchè di una semplice immagine lo spirito faccia una cosa o un oggetto, esso deve, dunque, negarla nella sua immediata singolarità e individualità d'immagine, e riaffermarla come membro, incarnazione ed espressione di una serie, di un principio, di una legge, di un universale; in una parola, deve predicarla. — Predicare è universalizzare, quindi oggettivare ed esistenzializzare, perciò l'esistenza non può, a sua volta, essere predicato fra i predicati. Quando l'intuizione sarà tutta disciolta in legge, in principio, in universale, quando il soggetto sarà tutto disciolto in predicati, quando la predicazione di esso sarà compiuta, allora l'esistenza effettuale dell'immagine sarà assolutamente fuori dubbio. Poichè l'assoluta esistenza è nient'altro che l'assoluta totalità dei predicati posta attualmente come tale, la predicazione assolutamente compiuta, assolutamente attuata. — Solo così storia e filosofia combaciano e fan tutt'uno, il che non è possibile ove dell'esistenza si faccia un semplice predicato fra i predicati; solo così esistenza ed essenza, verità di fatto e verità di ragione, verità contingenti e verità necessarie, verità materiali e verità formali, esperienza e metafisica coincidono pienamente.

11. — La teorica che fa dell'esistenza un semplice predicato fra i predicati, è assolutamente insostenibile, per la semplice ragione che, se così fosse, sottraendo da un complesso di predicati il predicato di esistenza, dovremmo avere un complesso più povero, e, aggiungendovelo, un complesso più ricco: ma non è così, poichè, tolta l'esistenza da un complesso di predicati, questi, per ciò stesso, divengono predicati di niente, e cioè cessano di essere predicati; e, aggiunta l'esistenza ad un complesso di predicati, questi soltanto allora diventano predicati, soltanto allora il complesso di predicati non si arricchisce già di un predicato di piú, ma diventa per la prima volta complesso di predicati. A questo, in fondo, si riduce la parte ancora accettabile della confutazione, che dell'argomento ontologico cartesiano fecero Gassendi (*Obbiezioni contro la Quinta Meditazione*, II) e Kant (*Critica della ragion pura: Dialettica trascendentale*, libro II, capitolo III, sezione IV). — Si sa che la prova ontologica dell'esistenza di Dio è il tentativo di dedurre questa esistenza come nota o attributo dal concetto di un essere perfettissimo, che si pretende dato o costruito affatto *a priori*, e perciò privo di ogni contenuto intuitivo o sensibile. Ciò è assurdo, sia perchè il concetto, o meglio l'atto del concepire o pensare, essendo null'altro che l'atto di porre in rapporto fra loro le immagini individuali, presuppone queste come sua condizione negativa, e non può, quindi, farne a meno; sia perchè l'atto di attribuire o negare esistenza consiste appunto nell'atto di porre in rapporto le immagini fra loro, cioè di concepire o pensare, e pertanto coincide pienamente con tutta l'estensione del concetto, e non è semplice nota o attributo di questo. Dedurre *a priori* l'esistenza dall'atto puro del pensiero, separato da ogni substrato intuitivo, è impresa vana: e così sono definitivamente confutate ogni *teologia razionale* (deduzione *a priori* dell'esistenza di Dio) ed ogni *filosofia della storia* (deduzione *a priori* degli avvenimenti storici).

12. — È l'attività storicizzante dello spirito quella che, applicandosi alle immagini dell'intuizione, le sentenzia esistenti o inesistenti, e, così, d'immagini ne fa cose ed oggetti. Essa fornisce, dunque, allo spirito, per la prima volta nel corso della sua storia ideale eterna, l'oggetto, o il mondo degli oggetti, in quanto tale: e poichè la conoscenza implica essenzialmente un oggetto a cui si applica (conoscere essendo correlativo ad un oggetto conosciuto), è nell'attività storicizzante che lo spirito si pone per la prima volta come conoscenza. Conoscere è, dunque, storicizzare o esistenzializzare, e, viceversa, storicizzare o esistenzializzare è conoscere. Non v'è altra conoscenza che storica: la pura immagine, per sè presa, non è conoscenza, poichè non è oggetto per lo spirito che in essa si perde e profonda, e con essa del tutto coincide. Fare la teoria della storia è, dunque, fare la teoria della conoscenza. — Solo col porsi dello spirito come dovere, l'indistinzione primitiva di soggetto e oggetto, Io e Non — Io, spirito e natura, si rompe, e dà luogo alla dualità di quei termini. Solo col porsi dello spirito come conoscenza, esso si pone veramente come spirito,

poichè solo ciò che è razionale è propriamente spirituale. Non si deve confondere la mera coscienza con lo spirito: l' immagine e il volere dell' immagine (o volere utilitario) sono nella coscienza, sono la coscienza stessa, e pure sono natura. — Spirito è la legge, l' ideale, l' universale, l' attività conscia di sè come tale, che, pertanto, non si disperde più nella infinità delle sue produzioni, ma è conscia di sè come di attività che ha prodotto, ed ora si ravvisa e riconosce nelle sue produzioni; natura è l' attività, la stessa attività, che produce e non sa di produrre, e perciò si disperde nella serie infinita delle sue produzioni, coincidendo a volta a volta con ognuna di esse. La natura in sè è, quindi, il regno del puro particolare, lo spirito è il regno dell' universale; l' una è la possibilità di poter essere conosciuta, è il *posse percipi*, l' altro è il *percipere actu*; l' una è la pura immagine in sè contratta e racchiusa, l' altro è la conoscenza o percezione dell' immagine.

13. — La funzione conoscitiva o storica dello spirito, il pensiero, consiste nel pronunziare di un' immagine che essa è o non è, esiste o non esiste. Per far ciò, lo spirito deve vivere l' immagine, sentirla, intuirla (donde la necessità dell' elemento intuitivo o sensibile nella percezione o giudizio storico), ma, insieme ed in un atto solo, negare l' immagine, nella cui singolarità prima egli si perdeva e immergeva, porsela di contro come oggetto, farne una cosa o esistenza reale. Siamo in presenza di una sintesi *a priori*, nella quale lo spirito, insieme ed in un atto solo, è immagine e non è immagine; è pensiero come immagine e negazione di questo pensiero; è pensiero vivente e concreto, nel quale l' immagine per sè presa è un semplice momento, che fuori della sintesi è completamente astratto ed irreale, e la cui realtà è tutta nella sintesi, nella quale l' immagine è posta e negata, insieme, nella sua qualità d' immagine. Qui lo spirito non coincide più volta per volta con ciascuna immagine per sè presa, nè è un conglomerato o complesso d' immagini, poichè ora l' immagine o il complesso d' immagini è abbassato a semplice momento di un superiore atto di pensiero, che è l' affermazione dell' esistenza o inesistenza delle immagini: atto di pensiero, del quale la semplice immagine, materialmente considerata, è, per sè presa, soltanto un elemento costitutivo. L' attività storico-filosofica dello spirito è null' altro che questo spiccarsi dello spirito dalla servitù dell' immagine singola, questo degradare dell' immagine singola da totalità spirituale a semplice momento di un atto più ricco e concreto dello spirito, ed in questo, ed in null' altro che questo, consiste quell' universale concreto, quella posizione e negazione, insieme, dell' individuale in quanto tale, che è l' atto vivente e reale del pensiero. Ma, perchè lo spirito giunga a svincolarsi dallo stato in cui coincide compiutamente con l' immagine, a porsela dinanzi come oggetto, a diventare, cioè, oggetto di sè medesimo, è d' uopo che vi sia un' attività, che neghi lo stato puramente immaginativo, intuitivo, sensibile dello spirito, e ponga questo non più come puro individuale, ma come universale concreto. Lo spirito che di un' immagine dice: *è* o *non è*, per ciò stesso si è liberato dall' immagine indi-

poichè solo ciò che è razionale è propriamente spirituale. Non si deve confondere la mera coscienza con lo spirito: l' immagine e il volere dell' immagine (o volere utilitario) sono nella coscienza, sono la coscienza stessa, e pure sono natura. — Spirito è la legge, l' ideale, l' universale, l' attività conscia di sè come tale, che, pertanto, non si disperde più nella infinità delle sue produzioni, ma è conscia di sè come di attività che ha prodotto, ed ora si ravvisa e riconosce nelle sue produzioni; natura è l' attività, la stessa attività, che produce e non sa di produrre, e perciò si disperde nella serie infinita delle sue produzioni, coincidendo a volta a volta con ognuna di esse. La natura in sè è, quindi, il regno del puro particolare, lo spirito è il regno dell' universale; l' una è la possibilità di poter essere conosciuta, è il *posse percipi*, l' altro è il *percipere actu*; l' una è la pura immagine in sè contratta e racchiusa, l' altro è la conoscenza o percezione dell' immagine.

13. — La funzione conoscitiva o storica dello spirito, il pensiero, consiste nel pronunziare di un' immagine che essa è o non è, esiste o non esiste. Per far ciò, lo spirito deve vivere l' immagine, sentirla, intuirla (donde la necessità dell' elemento intuitivo o sensibile nella percezione o giudizio storico), ma, insieme ed in un atto solo, negare l' immagine, nella cui singolarità prima egli si perdeva e immergeva, porsela di contro come oggetto, farne una cosa o esistenza reale. Siamo in presenza di una sintesi *a priori*, nella quale lo spirito, insieme ed in un atto solo, è immagine e non è immagine; è pensiero come immagine e negazione di questo pensiero; è pensiero vivente e concreto, nel quale l' immagine per sè presa è un semplice momento, che fuori della sintesi è completamente astratto ed irreale, e la cui realtà è tutta nella sintesi, nella quale l' immagine è posta e negata, insieme, nella sua qualità d' immagine. Qui lo spirito non coincide più volta per volta con ciascuna immagine per sè presa, nè è un conglomerato o complesso d' immagini, poichè ora l' immagine o il complesso d' immagini è abbassato a semplice momento di un superiore atto di pensiero, che è l' affermazione dell' esistenza o inesistenza delle immagini: atto di pensiero, del quale la semplice immagine, materialmente considerata, è, per sè presa, soltanto un elemento costitutivo. L' attività storico-filosofica dello spirito è null' altro che questo spiccarsi dello spirito dalla servitù dell' immagine singola, questo degradare dell' immagine singola da totalità spirituale a semplice momento di un atto più ricco e concreto dello spirito, ed in questo, ed in null' altro che questo, consiste quell' universale concreto, quella posizione e negazione, insieme, dell' individuale in quanto tale, che è l' atto vivente e reale del pensiero. Ma, perchè lo spirito giunga a svincolarsi dallo stato in cui coincide compiutamente con l' immagine, a porsela dinanzi come oggetto, a diventare, cioè, oggetto di sè medesimo, è d' uopo che vi sia un' attività, che neghi lo stato puramente immaginativo, intuitivo, sensibile dello spirito, e ponga questo non più come puro individuale, ma come universale concreto. Lo spirito che di un' immagine dice: *è* o *non è*, per ciò stesso si è liberato dall' immagine indi-

viduale e si è posto come universale; il suo porsi come universale è tutt' uno col suo dire di un' immagine che essa è o non è. L' attività storica è, dunque, l' apparenza sensibile, la rivelazione, il fenomeno di quell' attività spirituale, in forza della quale lo spirito si stacca dall' immagine singola ed individuale, e si pone come identità della molteplicità, come universale concreto. Senza quest' attività, all' apparir della quale dileguano come un sogno le immagini che tenevano a sè avvinto e incatenato lo spirito, la storia o pensiero o conoscenza non sorge.

14. — Tutta l' essenza della storia è racchiusa in quel semplicissimo fra i monosillabi che è l'*è*, affermato di un' immagine del senso o dell' intuizione. Lo spirito che si pone come attività esistenzializzante, come storia e pensiero e conoscenza, come *è*, è, dunque, esso stesso, immagine del senso o dell'intuizione, ma non si perde ed esaurisce tutto quanto nell' immagine, poichè è, insieme ed in un atto solo, consapevolezza riflessa di questa. L' immagine per sè presa, la pura immagine, è e non sa di essere, e perciò non pronunzia di sè che è o non è; è vita immediata e irriflessa; è essere e non giudizio sull' essere; è essere e non *è*; è essere in atto e non parola sull' essere; è atto puro e non verbo. Lo spirito che dice *è*, è, certo, esso stesso l' immagine, ma non si esaurisce in essa, e pronunziando di essa che è o non è, si stacca da essa; *ha* l' immagine e non *è* puramente e semplicemente l' immagine; è, insieme, immagine e negazione dell' immagine, vita e consapevolezza della vita, essere e giudizio sull' essere, essere ed

è, essere e parola, atto e verbo; è essere che sa di essere, e però è più che essere; è essere e non semplicemente essere; è essere e non-essere, intendendo per non-essere non il puro nulla, ma la consapevolezza dell' essere, l' essere che è e sa di essere, e perciò è più che semplice essere. Lo spirito che dice *è*, che si pone come *è*, come attività storica e conoscitiva, è, dunque, sintesi di essere e non-essere insieme ed in un atto solo, è divenire come distinzione.

15. — L' attività trascendentale che fonda la storia e la conoscenza, che pone nell' essere l' *è* e però lo trascende, è, dunque, sintesi di essere e non-essere. Ora, poichè la pura immagine per sè presa è e non sa di essere, è puro essere e non sintesi di essere e di *è*, di essere e conoscere, di essere e non-essere, l' attività fondatrice della conoscenza nega ogni immagine individuale ed empirica per sè presa, in quanto tale, svincola lo spirito dal dominio dell' immagine singola e particolare, lo nega in quanto attività che si esaurisce nell' immagine singola e particolare, in quanto volere di questa o quella immagine singola e particolare, e lo pone ed afferma come volere di ciò che è al di sopra di ogni immagine singola e particolare in quanto tale, dunque, come volere dello spirito in universale o puro volere. Se lo spirito non si pone come volere puro, come volere di sè stesso in quanto universale, come volere di sè, non in quanto esso è questa o quella immagine o creazione singola, contingente, particolare, ma di sè in quanto attività creatrice in universale, esso non potrà

mai superare lo stato in cui è perduto, naufrago ed immerso nell' immagine singola, non potrà mai dire di questa che essa è o non è, non potrà mai conoscere o storicizzare. Lo spirito che si pone come conoscenza o storia è lo stesso spirito che si pone come puro volere: la conoscenza o storia è il fenomeno, la rivelazione, la sensibile manifestazione del puro volere.

16. — Ora, cos' è il puro volere, il volere non di questa o quella cosa, non di questa o quella immagine singola e particolare, ma dello spirito come universale? Esso è il volere che, volendo sè stesso, si pone come autonomia e libertà assoluta, e, sorgendo come negazione del volere dell' immagine empirica ed individuale, come negazione del volere particolaristico, utilitario, passionale, si pone come volere dell' universale, come volere dell' essenza, come dovere. Lo spirito che si pone come dovere è lo spirito che, per ciò stesso, si è svincolato dallo stato in cui coincide con la pura immagine ed è puro essere immediato, e si è posto come spirito che dell' immagine fa il suo oggetto, e dice di essa che è o non è. L' attività trascendentale che fonda la storia e la conoscenza è, dunque, l' attività del dovere, è il puro volere. Nulla è al di sopra del puro volere o dovere, che si pone nell' essere con un atto di assoluta autoaffermazione: la manifestazione sensibile di quest' atto è la conoscenza o storia, è il porsi del mondo e della natura in quanto tali. Non, dunque, la conoscenza fonda la vita morale, o è parallela ad essa: ma è la vita morale che, costituendo sè, costituisce, insieme ed

in un atto solo, con una sintesi *a priori* della quale nulla v' ha di più alto, la conoscenza o storia.

17. — L' apriorità del dovere sul conoscere è, del resto, logicamente derivabile dalla concezione hegeliana della conoscenza come divenire, come sintesi di essere e non-essere. Lo spirito è conoscenza solo ponendosi come attività che è e non è, insieme ed in un atto solo, dice Hegel. Benissimo. Ma quest' attività che è e sa di essere, e però non è immediatamente e senz' altro, ma supera l' immediatezza del puro essere inconsapevole ponendosi come non-essere, questo essere che è e non è, insieme ed in un atto solo, che altro è se non il dovere? Il dovere non è, forse, essere che è non-essere, essere che non è immediatamente, ma trascende l'essere immediato, e perciò stesso lo media, lo fonda, lo costituisce nell' essere e gli conferisce il diritto di essere? — Nè, facendo del dovere, come sintesi di essere e non-essere, il fondamento della realtà, temiamo d' introdurre la contraddizione nel seno di questa e della conoscenza, che son poi la stessa cosa: la realtà, infatti, è essenzialmente contraddittoria, essendo sempre Io, cioè pensiero, essere che è e sa di essere, che è e non è, quindi, insieme ed in un atto solo. Il principio d' identità o di contraddizione (A = A), fondamento della logica formale, ha presa solo sulla conoscenza già fatta, già posta, già costituita come tale, che, naturalmente, è identica a sè stessa, è quella che è, e non cambia; ma non ha presa alcuna sul farsi stesso della conoscenza, sulla conoscenza in quanto si fa, che, perciò appunto, è divenire, sintesi di essere e non-essere, contraddizione vivente ed attuale.

18. — Nel regno della conoscenza o filosofia si entra, dunque, con un atto assolutamente incondizionato e libero, che è il porsi dello spirito come puro volere o dovere; e quest' atto ognuno deve compierlo per sè, niuno può compierlo per altri, nè forzare altri a compierlo: come negazione del volere particolaristico ed immediato e dell' immagine singola ed empirica in quanto tali, esso è atto di assoluta astrazione. La filosofia, dunque, comincia astraendo assolutamente da ogni dato empirico, contingente, particolare, e quest' atto di astrazione assoluta è atto di volere e non di conoscenza, che fonda, sì, la conoscenza, ma per ciò stesso la trascende, e, prescindendo da ogni dato materiale, è assolutamente formale. — Il principio ultimo della filosofia non è conoscenza, non è assioma o degnità o altro principio conoscitivo, qual che esso sia, poichè, se tale fosse, soggiacerebbe al dilemma di Sesto Empirico: — o esso ha sopra di sè un altro principio che lo prova e dimostra, e allora si va all' infinito di principio in principio, e manca alla scienza il principio ultimo assolutamente certo, su cui poggiare il suo edificio; o esso è veramente principio ultimo, e allora, essendo indimostrabile, non ha nulla di scientifico, e non può fondare la scienza, che su esso si poggia. — Dilemma cui si sfugge, ponendo come principio della scienza il puro volere, che non ha nulla al di sopra di sè, e però è veramente principio ultimo, ma non è conoscenza, poichè trascende la conoscenza per il fatto stesso di fondarla, sicchè la conoscenza, in quanto tale, resta, essa, in tutta la sua estensione, fondata

e provata. — Come atto assolutamente libero e soggettivo, il principio ultimo della scienza è certezza assoluta e fonte di ogni certezza. Perciò la filosofia non ammette nessun presupposto, nemmeno quello della necessità del pensiero, anzi in essa si entra solo negando assolutamente ogni presupposto. Ma, prima di porsi come assoluta astrazione, lo spirito deve traversare una lunga odissea, che parte dall' assoluta indistinzione di soggetto e oggetto. Non bisogna, perciò, confondere il cominciamento della vita spirituale col principio della filosofia: quello, assoluta immediatezza; questo, assoluta mediazione; quello, Io = Non — Io; questo, Io = Io. — Ritornando in sè stesso con quest' atto di assoluta astrazione, il pensiero coglie immediatamente la sua natura (*intuizione intellettuale*) e il rapporto di essa con gli oggetti, poichè, se le condizioni dell' esistenza degli oggetti sono le condizioni e leggi stesse del pensiero, noi possiamo determinare queste condizioni assolutamente *a priori*, risultando esse dalla natura del nostro spirito, nè possiamo dubitare che si applichino agli oggetti dell' esperienza, poichè fuori di queste condizioni non v' ha per noi nè esperienza, nè oggetti. Il sistema di queste leggi *a priori*, che lo spirito impone agli oggetti, è la *filosofia della natura*, che, pertanto, è tutta una cosa con la *filosofia dello spirito*. — Il pensiero puro è nient' altro che il sistema stesso di queste leggi. Pensiero puro non è pensiero vuoto: è il pensiero che, avendo astratto da ogni contenuto contingente, si coglie in quel che ha di necessario, cioè nelle sue leggi costitutive, e, ponendosi come necessario, per ciò stesso si affranca da ogni necessità esteriore, da

ogni coazione, e si pone come assoluta libertà. Il pensiero puro è la stessa filosofia in atto.

19. — La conoscenza non è principio a sè stessa, ma ha principio, condizione e fondamento nel puro volere o dovere. Perchè questo risultato acquisti per noi certezza assoluta, facciamo l' ipotesi di un uomo, in cui lo spirito non si ponga affatto come dovere. Quest' uomo sarà allora completamente abbandonato ai capricci e movimenti dell' impulso sensuale, utilitario, passionale, coinciderà con essi, sarà incapace di staccarsene. Allo svegliarsi dell' impulso corrisponderà in lui lo svegliarsi di un' immagine singola corrispondente, e viceversa: ed egli, che è prigioniero dell' impulso, sarà per ciò stesso prigioniero dell' immagine individuale, coinciderà con essa, sarà incapace di staccarsene, di pronunciare di essa che esiste o non esiste. — Sempre che la vita morale dell' uomo si altera, e gl' istinti sensuali che formano la sua natura ripigliano il sopravvento, la conoscenza oggettiva del mondo esteriore per ciò stesso si altera e si turba, e lo spirito, incapace di dominare il caos delle immagini, naufraga e si dissolve in esso: la pazzia dovuta alle crisi morali, le allucinazioni, i sogni sono viventi dimostrazioni di quel che diciamo. Il *pragmatismo* ha ragione di dedurre la scienza dalla volontà, ma ha torto di volerla dedurre dal volere utilitario o passionale, poichè questo, essendo appunto volizione dell' immagine individuale come tale, rinchiude lo spirito nei limiti di essa, e gl' impedisce di staccarsene e, per ciò stesso, di conoscerla.

20. — Gli animali che non hanno senso dell' ideale e del dovere sono in istato di sogno e di allucinazione perpetua: in essi il presentarsi dell' immagine sveglia l' impulso corrispondente, il presentarsi dell' impulso sveglia l' immagine dell' oggetto adatto a soddisfarlo, ma l' animale è prigioniero dell' impulso e dell' immagine singola del momento, e incapace di dominarli. Esso perciò non ha nozione alcuna di un mondo esteriore esistente in sè, indipendentemente e prima della sua percezione, ma coincide volta per volta con le immagini che gli si presentano, come lo spirito del dormiente con le immagini che gli traversano la fantasia. Il mondo esteriore si libra dinanzi all' animale come un miraggio, in cui gli oggetti hanno non già i contorni netti e definiti che noi percepiamo, ma contorni sfumanti e rientranti gli uni negli altri. — Per gli animali inferiori gli oggetti sono fantasmi vaporosi ed impalpabili, con ciascuno dei quali la coscienza a volta a volta s' identifica; per essi non esistono qualità sensibili che non siano nè piacevoli, nè dolorose, tutte diventano piacevoli o dolorose, come il caldo e il freddo in noi. — Negli stati infimi dell' animalità la coscienza è affatto irrelativa, puntuale, chiusa nell' attimo che passa: il mondo dell' infusorio è a volta a volta un fioco bagliore crepuscolare, una vibrazione del liquido circostante, un indeterminato sentimento cinestetico. — Il minerale e il vegetale non hanno sensi esteriori, nulla di esteriore esiste, dunque, per essi, e tutta la loro vita si riduce al lento svolgersi delle affezioni che accompagnano le loro tendenze elementari. Tutto ciò

possiamo ricostruire dall' analogia di quanto succede in noi, ed anche qui è la vita morale, che coi suoi raggi languenti illumina la notte immensa della natura. — E rifacendo in senso inverso il cammino battuto finora, ci accorgiamo che una forza operosa affatica le cose di grado in grado, ed è lo spirito che vuole acquistare coscienza di sè. Esso dorme nel vegetale, sogna nell' animale, veglia nell' uomo (Schelling), poichè solo nell' uomo si pone come universale, come attività che ha creato ed è conscia di aver creato, e però non è più mera creazione singola, ma creatore. Ponendosi come creatore, lo spirito si pone non come esistenza immediata, che esiste perchè esiste (impulso o immagine individuale), ma come attività che, pur non esistendo immediatamente, aspira a realizzarsi, e però è esistenza mediata, dovere. Dinanzi alla voce tonante del dovere gl' impulsi immediati e le immagini corrispondenti sfumano come un sogno: nel dovere e nel conoscere, dunque, si celebra la liberazione dell' uomo dalla servitù degli impulsi e delle immagini, dalla servitù della natura.

21. — Mettendo da parte come insostenibile ogni teoria che faccia della conoscenza e del volere due attività distinte e parallele, non restano che due sole ipotesi logicamente ammissibili: o la conoscenza fonda il dovere, o il dovere fonda la conoscenza. —

La conoscenza fonda il dovere? Dunque, essa è fuori del dovere, retta da leggi che sfuggono alla presa del puro volere, e che perciò lo condizionano e determinano inflessibilmente: *determinismo*. — Essendo idealmente anteriore al volere e condizione di

esso, la conoscenza ci s' impone come un dato, come un fatto, come qualcosa che noi troviamo già bell' e costituito nell' essere, e che non è in poter nostro di fare o non fare, di volere o non volere, ma che è perchè è, e che bisogna accettare e subire com' è: *dommatismo*. — E poichè la conoscenza è conoscenza di ciò che è e di ciò che non è, essa non può condizionare ed ammettere altra forma di volere che il volere di ciò che è, il volere della cosa, dell' oggetto, dell' individuale già dato, il volere utilitario o passionale, e non può nè condizionare, nè ammettere un volere di qualcosa che non è essere immediato, che non è immediatamente, ma dev' essere, un volere del dovere: *utilitarismo*. — Se la conoscenza è un dato indipendente dal volere e dall' opera dell' uomo, sarà un dato anche il suo oggetto, poichè ogni conoscenza suppone un oggetto: l' oggetto del conoscere, allora, esiste per forza propria, indipendentemente dal volere e dallo stesso conoscere; e quest' oggetto è in sè quello che è, ed il nostro conoscere non vi aggiunge nulla, ma ne è una mera copia inerte e passiva, che non ha realtà, poichè ogni realtà è nell' oggetto, ma è prodotta dall' oggetto come inutile duplicato, non si sa nè come, nè perchè: *materialismo*. — *Determinismo, dommatismo, utilitarismo, materialismo: ecco le ineluttabili conseguenze di ogni filosofia che faccia del conoscere l' antecedente ideale del volere e del dovere.*

22. — Il dovere fonda la conoscenza? Ponendosi come puro volere, come dovere, lo spirito supera e nega l' immagine individuale come tale, dice

di essa che è o non è, si pone come conoscenza, ma come conoscenza fondata dal dovere e manifestazione sensibile di esso; la libertà del volere, lungi dall'esser minacciata dalla conoscenza o scienza, la fonda e costituisce nell'essere: *autodeterminazione assoluta del volere.* — Il conoscere cessa di essere un fatto o dato ultimo, diventa opera del volere e del dovere, prodotto dell'attività umana: *umanismo* e *criticismo.* — Avendo il suo fondamento trascendentale nel dovere, la conoscenza che sia veramente tale non staccherà mai l'essere dal dovere, di cui esso è l'espressione e manifestazione sensibile, non contrapporrà mai l'essere al dovere, nè sognerà mai di derivar questo da quello, ma riconoscerà l'assoluta apriorità del dovere: *formalismo etico.* — E poichè l'essere non è altro che l'immagine qualificata esistente, e qualificare esistenti o inesistenti le immagini è possibile solo in forza del dovere, sarà il dovere, cioè lo spirito come puro volere, che fonderà il mondo, la natura, l'oggetto, e non viceversa: *assoluto spiritualismo.* — *L'assoluta libertà del volere, l'umanismo della conoscenza, il formalismo e l'universalismo della morale, l'assoluto spiritualismo o idealismo non sono, dunque, ammissibili se non in una filosofia, che faccia del puro volere o dovere il fondamento trascendentale del conoscere.* — Se l'essere (che per noi, ripetiamo, è l'immagine qualificata esistente, e cioè il conoscere) è fondato dal dovere, e non viceversa, l'intellettualismo etico è distrutto nella sua più intima radice: rappresentazioni, motivi, intenzioni, concetti e giudizii pratici, giudizii storici, giudizii di valore, concepiti

come base che la conoscenza offra al volere e al dovere, sono da noi rigettati in blocco e per intero. — E con essi è distrutta a fondo ogni possibilità di una morale fondata sulla scienza dell'essere, sulla scienza positiva; ed ogni possibilità di un'etica che si atteggi come scienza normativa, come sistema di comandi e precetti, cui il volere buono debba sottostare per esser tale. Nulla fonda e condiziona l'atto assoluto dello spirito che si pone come dovere e libertà, poichè esso, al contrario, fonda e condiziona per forza spontanea l'essere stesso.

23. — Che il mondo esteriore, oggetto del nostro sapere, esista e sia, vuol dire solo che le immagini che lo compongono sono messe in rapporto fra loro da un atto puro del nostro spirito, che è il porsi dello spirito come dovere. Ora, se dimentichiamo che la qualifica dell'esistenza è concessa o negata alle immagini solo dall'attività del nostro spirito, e la scambiamo per qualcosa che inerisca materialmente e per forza propria alle immagini in sè considerate, ci porremo da un punto di vista, che è quello del *positivismo* in tutte le sue molteplici forme e direzioni. — Carattere comune di ogni positivismo è il più risoluto dogmatismo, in forza del quale non è già lo spirito che, imprimendo all'immagine la qualifica dell'esistenza, ne fa una cosa o un oggetto, ma la cosa o l'oggetto è già tale per sè stesso, ancor prima di essere conosciuto, sicchè il conoscere, quando s'affaccia all'essere, al mondo delle cose e degli oggetti, della realtà e dell'esperienza, lo trova già posto e costituito nell'essere, e si deve limitare

a riprodurlo e copiarlo. — Ma perchè allora il mondo delle cose e degli oggetti non si contenta di essere e di esistere puramente e semplicemente, ma è ed esiste due volte, cioè è e conosce di essere? Che cosa lo spinge ad uscir fuori di sè stesso ed a produrre quell' inutile duplicato di sè, che è la conoscenza dogmaticamente intesa? — Invece, se ammettiamo che l' essere è niente altro che l' immagine qualificata esistente, cioè messa in rapporto con altre, in questo giudizio esistenziale coincideranno compiutamente l'essere e il conoscere, l' essere e la consapevolezza che abbiamo dell' essere; per il fatto stesso di essere costituito da noi, l' essere sarà due volte, sarà tutt' uno con la scienza che ne abbiamo; il nostro sapere acquisterà assoluta verità, perchè esso, il sapere, e non altri, è l' essere; il nostro punto di vista sarà quello dell' *assoluto idealismo*, ma perciò stesso dell' *assoluto realismo. Idealismo trascendentale è tutt' una cosa che realismo empirico.*

24. — Ma se poniamo l'essere come tale prima e fuori del conoscere, e di questo facciamo la copia e il duplicato di quello, un abisso si spalanca tra essi e, staccatili una volta, non è più possibile ricongiungerli. Ridotta la conoscenza ad una semplice copia dell' essere, in sè priva di ogni realtà, essa fatalmente viene assorbita dall' essere: l' essere solo esiste in sè e per forza propria, il conoscere è un semplice effetto particolare e transitorio dell' essere, è uno degli stati dell' essere, è essere anch' esso, sicchè, in conclusione, non c' è altro che essere, e poichè l' essere per eccellenza è quello esteso nello

spazio o materia, non c' è altro che materia (*materialismo*). — Ma se la cosa, l' oggetto, l' essere sono veramente fuori e prima del conoscere, questo, come tale, non avrà in sè realtà alcuna, sarà un semplice fenomeno soggettivo dello spirito, destituito di qualunque oggettività (*idealismo soggettivo*). — Sapere se il conoscere sia o no adeguato all' essere ed alla realtà, se abbia o non abbia verità, diventerà allora cosa affatto impossibile, poichè ci è vietato uscire dal conoscere e confrontar questo con la cosa in sè (*scetticismo*). — Anzi, il pensiero stesso di una cosa in sè è assurdo e vuoto: noi siamo rinchiusi nei nostri stati d' animo, e non possiamo trascenderli per confrontarli con le cose e sapere se essi abbiano o no verità; e però dobbiamo restarcene in essi, contentandoci di viverli puramente e semplicemente, abbandonandoci al loro flusso uniforme ed incessante, rinunziando ad ogni pretesa di conoscenza e di verità (*fenomenismo*). — Il positivismo dogmatico, per la logica intima della sua posizione, oscilla tra il materialismo ed il fenomenismo, fiori spuntati su due rami diversi ed opposti di un tronco comune.

25. — Chi, come il positivismo dogmatico, prescinda da quell' atto spirituale che è il porre in relazione le immagini fra loro, nel quale soltanto consiste l' essere e l' esistere che si predica di esse, trova dinnanzi a sè solo immagini singole, individuali, concrete, a ciascuna delle quali, come tali, egli attribuisce essere e realtà. Ma l' immagine singola, individuale, concreta, come tale, non ha, per sè presa, nè essere, nè realtà: sorge e scompare, nasce e muore, è in un

flusso incessante, non ha confini definiti. — Il positivismo dogmatico, che vuol trovare essere ed esistenza nell'immagine individuale come tale, se la vede sfuggire dalle mani: egli allora cerca di cogliere l'essere e l'esistenza in ciò che l'immagine ha di permanente, d'immutabile, di costante, in ciò che ha di comune e di simile con altre immagini individuali e concrete, e così foggia i concetti di legge, essenza, tipo. — Ma al di qua del vero essere, che è relazione, quindi attività spirituale, quindi universale, non v'è null'altro che l'immagine individuale e singolare come tale: chi nega quello, non ha altro scampo che questa. La legge, l'essenza, il tipo sono, infatti, immagini individuali o frammenti d'immagini individuali innalzati ad universale, quindi una contraddizione ed un assurdo, in cui lo spirito non si può adagiare, e che esso tenta, infatti, di superare riducendo le leggi, le essenze, i tipi a leggi, essenze e tipi sempre più astratti, che però sono anch'essi o immagini individuali o frammenti d'immagini individuali innalzati a universale, quindi, come tali, non hanno nè essere, nè realtà, poichè essere è relazione, cioè atto che supera ogni immagine o frammento d'immagine o gruppo d'immagini come tale. — L'origine ideale e la dialettica interna delle *scienze naturali* o *empiriche* è tutta qui.

26. — Poichè l'essere è il prodotto dell'atto di porre in relazione le immagini fra loro, il positivismo dogmatico, che nega quell'atto e vuol trovare l'essere come tale nell'immagine singola per sè presa, fallisce al suo scopo; le immagini confondono i loro confini,

passano l'una nell'altra, si alterano, e l'essere sembra spettare non già ad ognuna di loro per sè presa, ma ad un certo che di amorfo e confuso, che tutte le riassorbe in sè, e che si chiama lo stato del mondo in un determinato momento. Solo questo stato in ciascun momento è ed esiste veramente, e solo approssimativamente si possono distinguere in esso immagini individuali. Ma che cosa esso sia, è impossibile dire, poichè non è nulla d'individuale, e niente esiste che non sia individuale, purchè messo in rapporto con altri individuali, nel quale rapporto solo consiste il fatto del suo essere e del suo esistere. — Del resto, questo stato del mondo è per il positivista qualche cosa d'individuale, singolare e concreto anch'esso, che perciò non ha in sè essere ed esistenza, ma la ripete dallo stato precedente, che è sua causa, della quale esso è effetto. — Il positivismo dogmatico diventa così rigidamente deterministico, perchè l'immagine individuale, come tale, svelandoglisi sempre priva di essere e di esistenza in sè, esso è obbligato a riporre quest'essere e quest'esistenza in una immagine individuale anteriore, concepita come causa di quella. Ma la causa, essendo anch'essa immagine individuale, non ha in sè, a sua volta, nè essere, nè esistenza, e però anch'essa ha fuori di sè la sua causa, della quale è effetto. La catena delle cause e degli effetti corre così all'infinito, poichè, negato l'universale, al positivista non resta altro che l'individuale per sè preso, che non ha mai in sè, ma sempre fuori di sè, il suo essere ed il suo esistere. — O, dunque, il positivista si rassegnerà a correre all'infinito di effetto in causa, senza mai giungere ad una

causa prima, senza trovar mai ciò che fonda l' essere e la realtà del momento presente; oppure, troncando arbitrariamente la catena delle cause, si fermerà ad una causa da lui detta prima. — L' origine ideale e la dialettica interna della *storiografia empirica* è tutta qui.

27. — Il positivismo chiama causa prima, infinito, assoluto, incondizionale, primo principio, quel primo anello della catena delle cause, al quale si è arbitrariamente fermato. Esso vorrebbe, sì, concepirlo come universale, ma nol può, perchè l' universale non è un termine della relazione, per sè preso e materialmente considerato, ma la relazione stessa, l' atto stesso del porre in relazione; e pertanto, checchè faccia o dica in contrario, deve concepire la causa prima come cosa od oggetto individuale e singolare. — Ma poichè esso non conosce altro processo conoscitivo che quello del riportare ogni cosa al genere superiore nel quale essa rientra, e del riferirla alla sua condizione, ne deriva che quell' oggetto o cosa, che esso chiama causa prima o primo principio, non avendo un genere superiore nel quale rientrare, nè una condizione anteriore cui essere riferito, essendo unico della sua specie, e non avendo, quindi, nulla con cui possa essere comparato e posto in relazione di somiglianza o differenza, è assolutamente inconoscibile per il positivista (*agnosticismo*). — Ma l' incondizionale non è, come il positivismo agnostico s' immagina, un termine individuale, posto dentro o fuori la relazione, non è nulla di materiale; è l' atto stesso del porre in relazione. Pensare è condizionare:

tutto, dunque, è condizionale, tranne l' atto del pensiero che pone la condizione, e che, pertanto, è incondizionale, cioè non è materia, ma forma; non è termine della relazione in sè e per sè considerato, ma l' atto stesso del porre in rapporto; non è cosa, ma attività.

28. — Essere, esistere, significa essere in relazione, ma niente è in relazione che l' immagine individuale e singolare. Tutto ciò che esiste è, quindi, individuale, benchè l' esistere gli venga solo dal suo essere in relazione, sia solo il suo essere in relazione. È questo il vero senso della sintesi d' individuale e universale, di soggetto e predicato, d' intuizione e concetto (sintesi *a priori*). Quella causa prima o primo principio, cui si ferma il positivista, e che egli chiama anche l' Essere, e che non è nè individuale, nè universale, ma un ibrido miscuglio di entrambi, è cosa affatto impensabile. — Ma fosse anche pensabile, questo Essere che è alla fine della catena delle cause potrebbe dar ragione di tutte le cose, tranne del fatto stesso del suo essere ed esistere. Esso è perchè è, l' essere gl' inerisce per una fatalità indeclinabile della sua natura, e questa fatalità si estende a tutto ciò che deriva da lui (*fatalismo*). — Ma deriva, poi, veramente qualche cosa da lui? Se esso è l' Essere semplicemente e senz' altro, tutto ciò che è, è in lui *ab aeterno:* tutto è, niente diviene, ed il mondo e i suoi cambiamenti e il nostro conoscere sono apparenze vane (*panteismo*). — Perciò, se il nostro conoscere fosse adeguato all' Essere, noi leggeremmo nel presente il più lontano futuro e il più remo-

to passato, e in verità non c' è nè futuro nè presente nè passato, ma solo l' Essere immutabile (*acosmismo*). — Giunto a questo punto, il positivismo tenta salvarsi, concependo la causa prima non come cosa od oggetto, ma come qualche cosa che non è nulla di concreto e di materiale, e che supera ogni materialità e concretezza, pur essendone la causa e l' origine. La causa prima diventa per esso la forza o energia, di cui la materia, con tutte le sue infinite manifestazioni, è il prodotto e il derivato (*energetismo*). — Così dicendo, il positivismo confessa che nulla di concreto e materiale, niun termine della relazione, in sè e per sè considerato, è l' universale, è l' Essere, e che questo è al di sopra di ogni concretezza e materialità, cioè non è cosa od oggetto, ma ciò che fa cose le cose, oggetti gli oggetti, e perciò stesso li trascende: cioè, in una parola, il dovere.

29. — L' idealismo assoluto, come respinge l' esistenza della cosa in sè fuori dello spirito, così respinge quella di soggetti in sè, distinti dalle loro rappresentazioni e molteplici di numero. — Nel flusso delle sensazioni si stabilisce a poco a poco una distinzione fra sensazioni nè piacevoli, nè dolorose da una parte, e sensazioni piacevoli e dolorose dall' altra, le quali ultime si presentano come modificazioni e manifestazioni di uno stato affettivo fondamentale, di una fondamentale volontà di vivere: le prime formano il mondo dei corpi; le seconde, il *mio* corpo. Riflettendo su questo stato affettivo fondamentale (il mio carattere, il mio temperamento) e sulla identità di esso attraverso le sue molteplici manifestazioni, per

ciò stesso io me ne distinguo e lo pongo come oggetto di contro a me soggetto. E posso appropriarmene, e dire di esso *io*, *mio*, solo ponendolo in relazione (unendolo e distinguendolo insieme, in un solo e medesimo atto di pensiero) con un altro stato affettivo fondamentale, che io non sento come stato affettivo, che non mi approprio, del quale non dico *io* e *mio*, ma *tu* e *tuo*. L' *io* empirico nasce a un sol parto col *tu* empirico, prodotti entrambi di un solo e medesimo atto di pensiero, fuori del quale entrambi son nulla, e che, producendoli entrambi, si distingue dall' uno e dall' altro. Quest' atto di pensiero è l' Io assoluto, il pensiero pensante, che pone nell' essere l' *io-tu* empirici, cioè la società come rapporto di persone empiriche. L' io empirico non è, dunque, un soggetto distinto realmente, come una cosa o substrato, dalle sue rappresentazioni, ma è un atto di volere sentito e posto come identico nella molteplicità delle sue manifestazioni da un atto di pensiero, che, affermandolo come tale, per ciò stesso se ne distingue, e che, pertanto, è io non già empirico, ma assoluto. Non vi sono molti soggetti pensanti, ma molti soggetti senzienti che pensano un solo e medesimo pensiero: cioè vi sono soggetti pensanti distinti, solo in quanto l' unico pensiero s' incorpora in rappresentazioni sensibili distinte. Concludendo: non vi sono cose in sè, nè soggetti in sè, ma rappresentazioni sensibili ed individuali ed atti di pensiero intellettuali e impersonali. Il *mio* mondo diviene *il* mondo, solo in quanto le mie rappresentazioni sensibili ed individuali sono realmente ed effettualmente oggetto di un atto di pensiero.

II.

ETICA

ANALISI DEI CONCETTI DI LIBERTÀ E MORALITÀ; DIALETTICA DEL BENE E DEL MALE; SAGGIO DI TEODICEA TRASCENDENTALE.

30. — Non v'è altro al mondo che lo spirito, e lo spirito è attività che è e sa di essere, in pari tempo ed in un atto solo; che agisce ed è conscia di agire; è attività che ritorna e si ripiega su sè stessa, è due volte, è potenza di sè stessa. Ora, lo spirito deve conoscersi come quell' attività che è; dev' essere per sè ciò che è in sè; deve non solo essere lo, ma sapere di esserlo; deve non solo essere lo, ma lo — lo. — Ma affinchè lo spirito possa conoscersi come creatore, è d'uopo che egli, in un antecedente momento della sua storia ideale, sia stato pura attività creatrice: la nozione di creatore implica necessariamente quella di creazione. In quanto pura attività creatrice, che crea e non sa di creare, cioè che agisce e sa di agire, ma non eleva a oggetto di un superiore atto di coscienza la coscienza stessa immediata della sua azione, lo spirito è, per sè, dinanzi a sè, pura creazione e non creatore; cioè si perde e profonda nel prodotto singolo della sua attività: questa coincide volta per volta col suo prodotto, senza esser consapevole di sè come attività produttrice. Affinchè lo spirito si ponga come attività consapevole di sè, è d' uopo che esso non

si perda più volta per volta nella creazione singola, ma si stacchi dalla creazione singola e dal complesso delle creazioni singole, le neghi nella loro immediata particolarità, ma, in pari tempo, le riaffermi come prodotto suo, le attribuisca a sè, le imputi a sè, le proclami sue, riconosca sè come universale in esse particolari. Solo così esso si pone, non più come creazione singola, ma come creatore, cioè come universale in atto, che ha creato ed è consapevole di aver creato, e perciò stesso si spicca dalle sue creazioni, immediatamente considerate, e si riafferma come loro comune legge, principio e causa efficiente.

31. — E poichè nello spirito l'azione e la consapevolezza dell' azione non sono mai disgiunte, ma van sempre sinteticamente unite, è facile comprendere cosa sia l' attività spirituale che crea e non sa di creare, ma si profonda nel prodotto della sua creazione, senza assurgere alla coscienza di sè come attività creatrice, e che, quindi, è immediata coscienza del prodotto singolo ed individuale, ma non dell' attività produttrice come tale: essa è attività che coincide immediatamente col suo prodotto, cioè con l' immagine singola; è attività suscitata immediatamente da un' immagine singola ed immagine singola suscitata immediatamente dall' attività; è attività immaginativa, obbiettiva, individuale, empirica; è brama, desiderio, tendenza, impulso cieco. — Lo spirito che si pone come coscienza di sè, è, dunque, lo spirito che nega nella loro immediata particolarità i desiderii e le immagini singole in quanto tali, li annienta e distrugge in quanto attività immediata e

prodotto di attività immediata, e di contro all' immagine singola si pone come ordine, coerenza, logica delle immagini, come universale, concetto, legge; e di contro al caos dei desiderii, impulsi, tendenze singole ed immediate, si pone come attività conscia di sè, che non coincide immediatamente col suo prodotto, ma si realizza come universale, come creatore, come ideale, come dovere.

32. — Negando l' immediatezza dei desiderii e delle immagini singole come tali, lo spirito come creatore, come dovere, come ragion pratica, si presenta come forza negatrice ed inibitrice, che fa un' infinita rovina di tutta la nostra natura appetitiva, impulsiva, sensibile, ed esige che si agisca per lui solo. E poichè i desiderii e le immagini particolari ed immediati, essendo attività e forza anch' essi, reagiscono a questa negazione, e tendono a conservarsi nell' essere, il dover essere si presenta di fronte a loro come imperativo, e nulla essendoci di più alto che lo ponga nell' essere, come imperativo categorico dotato di apodittica necessità. — Ma esso non è un comando che ci venga da altri che da noi, non è l' arbitraria imposizione di un essere diverso da noi (Natura, individuo singolo, Società, Dio), cui dobbiamo inchinarci, senza sapere perchè: esso è l' essenza più profonda del nostro spirito, è lo spirito stesso come attività creatrice che viene alla luce annullandosi come attività immediata e particolare, coincidente completamente col suo oggetto, come attività empirica; è lo spirito che si nega come volere di questa o quell' immagine, di questa o quella cosa, di questo

o quell' oggetto, come volere empirico, e si pone come volere puro, come attività universale, conscia, riflessa, ragionevole, che vuol realizzarsi come tale, e sul mondo della natura costruire il mondo dello spirito. — Lo spirito come dovere non è volere di questa o quella immagine, di questo o quell' oggetto singolo, particolare, contingente, ma puro volere: non vuoto volere o volere di niente, ma attività che pone sè come tale, si ripiega e ritorna in sè, fa di sè l' oggetto di sè stessa, vuole sè come attività. Il volere empirico, impulso, brama, desiderio, è il volere dell' oggetto individuale come tale, è il volere dell' essere immediato, è essere immediato esso stesso, o natura: il puro volere, essendo attività in quanto universale, in quanto supera e trascende ogni suo prodotto singolo come tale, è posizione e negazione, insieme, del volere empirico immediato naturale, del volere dell' essere come tale, e però posizione di sè come volere superempirico, mediato, spirituale, come puro volere, ideale o dovere.

33. — Il volere empirico, il volere dell' immagine immediata, cioé la bruta tendenza, il cieco impulso, è, certo, libertà, se è attività: ma è libertà che non si sa come tale, è attività che si perde tutta nel suo prodotto, che è vincolata e incatenata al suo prodotto, che agisce, ma non sa di agire, e però non può non agire, che è, sì, libera, ma non è libera di esser libera, e, quindi, non è vera e assoluta libertà, ma semplice spontaneità. — Il puro volere, cioè il dover essere, per sè considerato, è attività che si pone come tale nell' essere con assoluta spontaneità, ed è

conscia di porsi come tale: essa è assoluta autoaffermazione ed autoposizione dell' attività come tale, come universale, ma non può non porsi, è inconcepibile che non si ponga; da tutto si può fare astrazione, tranne dall' attività astraente stessa, dal puro volere o dovere, ma il dovere non è libero di non porsi come dovere; e però in esso l' assoluta libertà coincide con l' assoluta necessità. — Solo per l' urto del volere puro col volere empirico e per il loro mutuo neutralizzarsi lo spirito può liberamente scegliere fra l' uno e l' altro, fra la tendenza e il dovere, fra il piacere e la legge, fra il volere individuale e il volere universale, fra l' amor proprio e la ragion pratica. Ma ciò non si deve intendere come se lo spirito, giunto a questo momento del suo sviluppo, acquistasse una nuova facoltà, diversa dal dovere e dalle tendenze e terza fra loro due, per la quale liberamente scegliesse tra l' uno e le altre: il che ci riporterebbe al libero arbitrio d' indifferenza. Noi siamo qui dinanzi a una sintesi *a priori* pratica, in forza della quale, nell' atto stesso in cui lo spirito si pone come puro volere o dovere, annienta nella sua particolarità immediata il volere empirico, la bruta tendenza, che, essendo attività anch' essa, reagisce a questa negazione, e vuol conservarsi nell' essere negando a sua volta il dovere. In questa lotta e mutua inibizione di volere puro e volere empirico, lo spirito per ciò stesso si pone come non vincolato nè al puro volere, nè al volere empirico, nè al dovere, nè alle tendenze, ma come assoluta libertà da entrambi. — Ma il puro volere, o dovere, come tale, è concepibile solo come forza che annienta

e nega nella sua immediatezza e particolarità il volere empirico: un puro volere, che si ponga come tale, indipendentemente da un' assoluta e radicale opposizione al volere sensibile ed empirico, è affatto inammissibile. Il puro volere come tale, il dover essere, è niente altro che la negazione dialettica del volere immediato, e poichè solo in questa negazione dialettica lo spirito si pone come assoluta libertà dal volere empirico e dal puro volere, l' opposizione dialettica fra il volere empirico e il puro volere, fra le tendenze e il dovere, è condizione dell' assoluta libertà, è essa stessa l' assoluta libertà in atto.

34. — Per quanto si estende la sfera della nostra esperienza, solo nell' uomo lo spirito si pone come puro volere, solo l' uomo, quindi, è assolutamente libero e dal dovere e dalle tendenze. Sotto di lui, tutti gli esseri sono incatenati alle tendenze sensibili, profondati nelle immagini singole e particolari: sono spontaneità, non libertà; soggiacciono alla servitù delle passioni, non sono liberi nella ragione. Solo nell' uomo parla la voce del dovere, solo l' uomo può liberamente decidersi fra il dovere e le tendenze, e volere o l' uno o le altre, ma non tutti e due insieme. — Poichè tendenze e dovere sono dialetticamente opposti fra loro, e ognuno è il non-essere dell' altro: fra essi non c' è termine medio, nè è possibile conciliarli sincretisticamente; nulla di empirico nel puro volere, nulla di puro nel volere empirico; e l'uomo, in cui quei due voleri si oppongono dialetticamente, è al bivio tra le due vie, libero di batter l' una o l' altra. — Se egli vuole il dovere e non le ten-

denze, allora la sua volontà è buona, il suo agire è morale, la sua vita è etica. Una sola cosa buona v'è al mondo: la volontà buona, e la volontà buona è quella che vuole il dovere, e ad esso si conforma per null'altra ragione che perchè dovere. Ma il dovere, come abbiamo visto, è nient'altro che il puro volere, cioè l'attività dello spirito, o l'attività senz'altro, postasi come tale, come universale, come spirito. La volontà buona è, dunque, il volere che vuole il puro volere, il volere che vuole sè stesso, la libertà che fa di sè oggetto a sè medesima, e però è assoluta libertà ed autonomia.

35. — Lo spirito è sempre ed essenzialmente libertà in ogni attimo della sua vita: ma è suprema libertà solo quando è libertà che libera sè stessa, è volere che vuole sè stesso come puro volere. — La bruta tendenza è attività, quindi libertà, ma poichè non è libera di non esser tendenza, non è assoluta libertà, ma semplice spontaneità. — Il puro volere o dovere è libertà, cioè attività conscia di sè come tale, quindi universale, ma poichè non è libera di non essere libertà, non è assoluta libertà, ma libertà che è necessità. — La volontà buona, invece, è il volere che ha per oggetto il dovere, cioè il puro volere; è il volere che vuole sè stesso come puro volere; è la libertà che si afferma liberamente, e perciò è assoluta ed incondizionata libertà, autonomia, personalità. — Il bene non è, dunque, il semplice dovere, è il volere del dovere: più in alto del dovere c'è la volontà buona. L'essenza della bontà, della moralità, dell'eticità è, dunque, la libertà assoluta,

la libertà che liberamente si fa tale, l'universale oggetto di sè stesso come universale, in cui non v'è nulla di dato, d'imposto, di estraneo, di coatto, di altro; ma tutto è attività, libertà, interiorità, spiritualità, personalità, Io. — E poichè non è possibile definire altramente la felicità che come l'assoluto accordo di sè con sè, e questo accordo, nella sua forma più alta, non è realizzato altrove che nella volontà buona, in cui il volere vuole sè stesso come puro volere, in cui lo spirito è assoluto accordo di sè con sè, è evidente che felicità e bontà sono una cosa sola. La moralità non ha, dunque, bisogno di premio o felicità che le vengano dal di fuori, in compenso dei patimenti che essa procura a chi la segue e professa, poichè il premio e la felicità le vengono dal di dentro. — Nell'assoluta autonomia è l'assoluta felicità. Nella bruta tendenza per sè presa, nel cieco impulso, nella sregolata passione, c'è tanto di felicità quanto di attività, e poichè l'attività è immediata, particolare, confinata e profondata in un oggetto singolo, la felicità è anch'essa immediata, oggettiva, particolare, empirica. Nella semplice tendenza o volere empirico, lo spirito non è assoluto accordo di sè con sè, non è felicità assoluta, perchè la tendenza è particolare, e lo spirito in sè è universale. Perciò alla tendenza soddisfatta segue subito la nuova tendenza da soddisfare: e così via all'infinito, senza mai posa, nè tregua. Ma che lo spirito spezzi il processo indefinito delle tendenze empiriche e particolari, si ponga come volontà buona, come volere del dovere, si costituisca come assoluta libertà, e perciò stesso la suprema felicità sarà raggiunta. — E se

esso, invece del dovere, vorrà le tendenze, e, cioè, si porrà come volontà non buona, ma cattiva, la suprema felicità gli sarà sempre negata: e poichè, contravvenendo al dovere, ha contravvenuto insieme all' essenza sua stessa più profonda, così, nel delirio dei suoi peccati e dei suoi errori, sentirà sempre la voce del dovere ammonirlo che il suo vero sè non è dov' egli lo cerca, che egli è fuor di strada, è fuori di sè, è un essere discentrato; e questa voce, che è quella del rimorso, lo perseguiterà sempre e dovunque, e gli avvelenerà ogni godimento.

36. — Volontà buona è la volontà del dovere; azione buona è l' azione fatta solo perchè il dovere la vuole. L' etica che svolgiamo è assolutamente formale: essa non ammette nulla di materiale. Se un' azione fosse compiuta per altra ragione che per il dovere, sarebbe fatta in vista del suo materiale contenuto. Ora, al di qua del dover essere, non vi è altro che l' essere nella sua immediatezza, particolarità e contingenza: al di qua del puro volere non ci sono che le tendenze sensibili, naturali, immediate, empiriche. Se un' azione non è fatta perchè il dovere così vuole, è necessariamente fatta perchè un impulso, una tendenza, una passione, un desiderio vi spinge. Il volere che non è volere del puro dovere, è volere della tendenza empirica, quindi volere utilitario, egoistico, interessato: non c'è via di mezzo. Ora, poichè il dovere o puro volere, per sè preso, non è nulla di materiale e di empirico, nulla di esistente e di dato, essendo ciò che fonda e pone le esistenze, le cose, i dati, esso è principio puramente formale, intendendo

per formalità non la vuota formalità di uno schema astratto senza contenuto, ma la concreta formalità di un' attività pura a priori, che fonda le esistenze particolari, e perciò stesso le trascende e si pone come universale. Che cosa imponga il dovere, questo ce lo dice volta per volta il dovere stesso, e non spetta alla filosofia, scienza dell' universale, indagarlo. Ma che si debba agire secondo il dovere solo per amore del dovere, e non per la materialità della azione o degli effetti dell' azione che esso comanda, è assolutamente necessario a costituire la vita morale. E poichè tra dovere e tendenze sensibili non c' è termine medio, ogni morale che non è morale del puro dovere, svolta logicamente è morale dell' interesse, dell' amor proprio, del piacere, dell' egoismo. Ogni morale non formale, ogni morale materiale, è essenzialmente utilitaria, e nega l' oggetto di cui dovrebbe essere scienza. — Pertanto la compassione, la simpatia, la benevolenza, l' altruismo e simili, addotti come principio della morale, o sono sinonimi di puro volere o dovere, e indicano un' attività puramente formale e non materiale; o sono presi nel senso d' impulsi immediati e naturali, e valgono quanto ogni altro impulso immediato e naturale, e cioè sono non solo amorali, ma immorali, se anche socialmente meno pericolosi. — L'etica greca, che concepì sempre il bene come legge data dalla natura, che si tratta solo di scoprire e seguire, e ripose la virtù nel vivere secondo natura, fu sempre essenzialmente intellettualistica e utilitaria. Il punto di vista proprio della morale fu conquistato solo da Kant, con la scoperta della formalità del dovere e dell' autonomia del volere.

37. — Chi agisce per dovere vuole liberamente la sua essenza, e poichè questa non è cosa, ma attività o puro volere, si pone come assoluta libertà che risolve in sè ogni dato, come autonomia e personalità assoluta, come Io = Io. Chi non vuole il dovere e vuole, invece, le tendenze, rinuncia per ciò stesso ad essere Io, e si abbandona all'impulso sensibile: e poichè gl'impulsi sono sregolati, non obbediscono a legge, e vanno e vengono senza norma alcuna, egli oggi vuole questo, domani quello, anche se diverso ed opposto; oggi è questo, domani quello; vuole e disvuole; e nella serie delle sue volizioni non si pone, nè si riconosce come una sola e medesima attività che si attua e svolge nel tempo; e perciò non è persona, ma cosa; non spirito, ma natura. Chi, invece, si realizza come persona, chi agisce secondo il dovere, pone tutto sè stesso, come Io = Io, in ogni attimo della sua vita, si riconosce per intero in ogni momento del suo passato, ed assorbe così il passato nel presente, come momento subordinato ed inferiore. Risolvendo il passato nel presente, facendo di quello un semplice momento di questo, egli cresce su sè stesso, si arricchisce continuamente, vive una vita sempre più intensa, in una parola progredisce. Il progresso è possibile solo in un essere che cambia, ed in pari tempo permane; che in ogni momento della sua vita è *implicite* quello che sarà *explicite* nel momento successivo; che in ogni momento contiene in sè, posti e negati, cioè superati, i momenti antecedenti, e li imputa a sè, li attribuisce a sè, li giudica suoi, e perciò li supera. Ma ciò è possibile solo quando

l'essere sia sempre attuazione di sè come persona, come Io = Io, cioè sia volere del dovere o volontà buona. Bontà, libertà, progresso, Io = Io, son, dunque, termini affatto equivalenti. — Lo spirito che non vuole il dovere, che non è Io = Io, che va dove lo spingono le tendenze, è spirito caotico e disgregato, in cui il presente è senza rapporti col passato e col futuro; il presente del quale non contiene in sè *explicite* il passato ed *implicite* il futuro; e quindi è essere che non cresce su sè stesso, non si sviluppa, non progredisce. Moralità, dunque, = progresso.

38. — È progresso la vita, ogni momento della quale contiene in sè, posti e negati, cioè superati, i momenti antecedenti, e sarà a sua volta superato dai momenti seguenti; una vita, i momenti della quale non si seguono l'uno senza rapporto con l'altro, come goccie d'acqua, ma in cui ogni momento è l'affermazione di una identica attività, che, nello stesso tempo, lo pone e lo trascende, e così si svolge ed attua nel tempo come universale concreto e vivente. — *A* precede immediatamente *b*, quando ne contiene in sè la ragione necessaria e sufficiente, e la contiene solo quando è nient'altro che *b implicite*: *b* segue immediatamente *a*, quando ha la sua ragion necessaria e sufficiente in *a*, cioè solo quando è nient'altro che *a explicite*: dal che risulta all'evidenza che *a* e *b* non sono due esseri diversi, due monadi, chiuse l'una all'altra, ma una stessa attività, che si attua, esplica e svolge nel tempo. In una vita tutta progresso, dunque, domina tra gl'istanti di essa la più rigida continuità, il più inflessibile determinismo,

sì che ogni attimo di essa è l' effetto dei precedenti e la ragione dei seguenti, e in nessun punto questo vincolo di necessitazione s' interrompe e vien meno; eppure, poichè ciò è possibile solo in una vita tutta progresso, tutta personalità, tutta libertà, tutta moralità, domina dappertutto la più assoluta libertà. Moralità è progresso, e progresso è sintesi *a priori* di necessità e libertà. È veramente libero e buono solo lo spirito, che in ogni istante della sua vita risolve nel presente il passato, e nel passato, che non è più in suo potere, si sente così assolutamente Io, come nel presente, che è tutto in suo potere.

39. — Lo spirito che si pone come assoluta personalità, come volontà buona, è lo spirito che, per essenza, progredisce: pel quale, nella moralità del presente è compresa, come momento subordinato ed inferiore, cioè superato, la moralità del passato, a quel modo che nell' Io di oggi è compreso, come momento superato, l' Io di ieri; e solo a questo patto è Io = Io, cioè moralità. Considerata l' azione nella sua esteriore materialità, ciò che è morale oggi può non esserlo domani, ma la moralità d' oggi rivivrà nella moralità di domani come momento superato. Non si dica, dunque, che la moralità progredisce: poichè l' azione morale di oggi, se è veramente morale, non potrebbe essere diversa e migliore di quella che è. Ma la moralità è il progresso stesso: e perciò lo spirito che è morale oggi, se continua domani ad esser morale, lo sarà solo a patto di vivere una vita, che comprenda in sè, superandola, la vita e moralità passata, e che solo così sarà continuità di vita e

coscienza di questa continuità. cioè personalità e Io = Io. — E poichè, come abbiamo visto, il dover essere è fondamento trascendentale dell' essere o conoscere, al progresso, che è la moralità, corrisponde, di pari passo, il progresso della conoscenza. Se si proclamano esistenti solo quei fenomeni o immagini, nelle quali si trova realizzata una legge, un ordine, un ideale, ciò è possibile solo quando lo spirito si sia posto come ordine, legge, ideale. E se lo spirito come ordine, legge, ideale, cioè come moralità e razionalità, progredisce, progredirà pure lo spirito come conoscenza, e nella conoscenza di oggi vivrà come momento inferiore e subordinato, cioè superato, la conoscenza di ieri. Quale la morale, tale la storia; quale l' ideale della vita, tale il giudizio e la concezione storica e la visione teoretica della vita. E se nell' ideale di oggi vivono come elementi superati gl' ideali del passato (e, in realtà, non ci sono ideali di oggi e di ieri, ma un solo ideale, un solo Io, che si fa e svolge nel tempo), nella storia di oggi, nell' attuale concezione e visione del mondo, vivono come momenti superati le storie e concezioni e visioni passate. - E come ogni ideale è, a suo tempo, moralità, così la corrispondente visione del mondo, cioè la storia corrispondente, è, a suo tempo, verità; e come quello viene risoluto e assorbito da un ideale superiore, così questa viene risoluta e assorbita da una visione del mondo o storia superiore: da verità assoluta e totale diviene semplice momento di essa, contro cui la verità superiore lotta per assorbirlo, e, lottando contro di esso, nel momento della lotta lo fa decadere al posto di errore. La verità

non è, dunque, qualcosa di bello e fatto, di perfetto e compiuto; ma si fa nel tempo, è costruzione dello spirito, è lo spirito stesso che si riconosce realizzato nella serie delle immagini o fenomeni, e perciò qualifica questi come esistenti; e attuandosi praticamente in eterno come moralità, viene eternamente, di momento in momento, costruendo la sua storia nel tempo, storia che in ogni momento corrisponde alla moralità di quel momento, ed è la manifestazione sensibile o il fenomeno o l' autocoscienza di essa. - Chi vive nella sua perfezione l' ideale di oggi conoscerà nella sua perfezione la verità, la visione del mondo o storia, corrispondente a questo ideale: chi non conosce nella sua perfezione la verità attuale, è quello stesso che non vive nella sua pienezza la moralità del presente. L' errore, come la verità, ha fondamento pratico. Fondamento trascendentale del vero è il bene; l' errore è dello spirito che o vive una moralità inferiore, oggi negata e superata, o, addirittura, è volontà pervertita e malvagia. **Pragmatismo trascendentale**: così definiremmo la nostra filosofia, se attribuissimo alle definizioni riassuntive una qualsiasi importanza.

40. — Lo spirito si svincola dallo stato dell' animalità, in cui coincide immediatamente con la tendenza singola e particolare, ed assurge alla spiritualità, o consapevolezza di sè, ponendosi come puro volere o dovere. E il puro volere, o dovere, pone le tendenze sensibili come immediate, particolari, singolari, ed insieme le inibisce come tali. Di per sè stessa, la tendenza sensibile è immediata e particolare, ma non sa di esserlo; è immediata e particolare in sè, ma non per sè; la coscienza della sua immediatezza e particolarità è, insieme, posizione e negazione di questa come tale, è il dovere. - Come opposti dialettici, non c' è termine medio tra il volere puro e il volere empirico, tra il dovere e la pura tendenza o amor proprio; lo spirito, che da questa lotta dei due contrarii è posto come libero volere, non può decidersi che o per l' uno o per l' altro, o per il dovere o per il piacere. Se si decide per il dovere, è volontà buona; se per il piacere o amor proprio, è volontà malvagia. - Tra il volere buono ed il cattivo non c'è termine medio; non ci sono azioni indifferenti, cioè nè buone, nè cattive, nè morali, nè immorali, ma amorali; non ci sono azioni buone e cattive insieme. Il male è l' opposto del bene: il volere che non è buono è sempre, e solo in grado più o meno intenso, essenzialmente cattivo. — Il male, dunque, non è la pura tendenza sensibile, il puro impulso, la pura passionalità, il puro appetito, la pura natura, il puro amor proprio in sè considerato, avulso da ogni rapporto col dovere: è l' amor proprio, l' impulso, la tendenza, liberamente voluti e fatti norma e massima di vita; e poichè volere liberamente la tendenza come tendenza immediata e particolare è possibile solo nella lotta di questa col dovere (poichè solo in questa lotta essa è posta come tendenza immediata e particolare), il male è volere dell' amor proprio affermato di contro al dovere; è volere del particolare affermato di contro all' universale; è volere come particolare e natura che si erge contro il volere come universale e spirito. Ma poichè il volere cattivo è essenzialmente

libertà, quindi Io = Io, universale, il male, che è volere del particolare come tale, è l' universale che pretende attuarsi nel particolare, e perciò una contraddizione, destinata ad annullarsi per la forza stessa della sua interna dialettica.

41. — Il male non è, dunque, un principio semplicemente diverso e distinto dal bene (dualismo), poichè, essendo volere delle tendenze come tali di contro al dovere, esso è possibile solo con la libertà di scelta tra dovere e tendenze; e poichè questa libertà di scelta è nient' altro che l' opposizione dialettica tra le tendenze e il dovere (nella quale opposizione e per la quale opposizione soltanto le tendenze appaiono come tendenze immediate e particolari, e il dovere come puro volere universale e necessario, e lo spirito si pone come libertà di scelta fra i due), esso nasce a un sol parto col volere del dovere, col bene, come suo opposto dialettico. - Il male non è semplice privazione, poichè, se fosse tale, dovrebbe aumentare a misura che si scende nella scala degli esseri, ed invece esso appare solo nella più alta delle creature, nell' uomo: e non è assenza di forza e potere, *causa deficiens*, ma forza e potere, cioè volere, *causa efficiens*. - Il male non è voluto o permesso o tollerato da Dio, poichè questi, per sè, è il puro volere, cioè il dover essere, libertà che è necessità: il male è voluto dall' uomo, che liberamente sceglie fra le tendenze e il dovere; e questa libertà del volere non è possibile che nella lotta del dovere con le tendenze, nel conflitto dell' universale con l' individuale, lotta e conflitto che

ha luogo solo nell' uomo. - Il male non è nemmeno semplice allontanamento della creatura da Dio (emanatismo), poichè quest' allontanamento sarebbe involontario, mentre il male è essenzialmente volontà, e, in quanto volere della tendenza come tale, sorgendo ad un parto col dovere, sorge quando lo spirito acquista coscienza di Dio, dell' universale, e cioè, ben lungi dall' allontanarsene, gli si avvicina. - Il male non è la semplice tendenza in sè considerata, al di qua del conscio e riflesso volere: non è assenza di volere, è volere, non di Dio, ma delle creature, non del dovere, ma delle tendenze; e poichè il volere dell' uomo non è nè puro dovere, nè semplice tendenza, ma essenzialmente opposizione dialettica di dovere e tendenze, quindi libertà di scelta fra i due, esso può essere volere del dovere o volere della tendenza, liberamente, ma non già puro dovere o pura tendenza, senz' altro.

42. — Quando per la prima volta nello spirito suona la voce del dovere, le tendenze sono annullate nella loro immediatezza e particolarità: ciò vuol dire (questo possiamo aggiungere ora, e soltanto ora) che esse sono poste come particolari ed immediate solo nell' atto di essere, insieme, negate ed annullate come tali. - Di per sè presa, quindi, prima di essere posta e negata come immediata e particolare dal puro volere o dovere, la tendenza non è nè immediata, nè mediata, è al di qua di ogni distinzione d' immediatezza e mediatezza, è coincidenza immediata di mediazione e immediazione, è l' universale coincidente immediatamente col particolare, è l' ideale

coincidente immediatamente col reale, è la legge che si attua immediatamente nella tendenza, senza consapevolezza di sè come legge, quindi non come dovere o ideale, ma coll' inflessibilità di una legge di natura; non è tendenza propriamente detta, immediata e particolare, ma istinto. L' istinto dell' animale è, per l'appunto, l'immediata coincidenza della tendenza individuale e sensibile con la legge del suo essere: l' animale non ha tendenze individuali fuori e contro la legge del suo essere; in lui tendenza e legge del suo essere fanno tutt'uno; pertanto esso è al di qua del bene e del male, non è buono, nè cattivo, non può errare, nè peccare: è innocente. - Solo col sorgere del dover essere, che non è immediatamente e senz' altro, ma reclama di essere, individuale e universale, reale e ideale, essere e pensiero, tendenza e legge, che prima coincidevano immediatamente, si staccano l' uno dall' altro; la tendenza viene posta e negata, insieme, come tendenza immediata e particolare, come puro individuale, l'universale pone sè come legge che non è immediatamente, ma esige di essere, e sorge la possibilità del bene e del male. Ma la possibilità del male, cioè del volere della tendenza, è tutt'una cosa con la possibilità del bene, cioè del volere del dovere: le due possibilità nascono insieme, sono una sola possibilità; rinunziare alla possibilità del male è rinunziare alla possibilità del bene, cioè ritornare allo stato di natura, in cui legge e tendenza coincidono immediatamente, e che non è nè bene, nè male, ma bruta innocenza. - Col nascere del dovere nasce nello spirito la tendenza come tale, come immediata e particolare; e così nasce non solo la

tentazione al male (la tentazione è la stessa tendenza posta come immediata e particolare), ma la possibilità della volontà della tendenza, cioè la possibilità del male.

43. — La volontà della tendenza può essere così debole e lieve, da sembrare come se fossero le tendenze, proprio esse, a soverchiare la volontà; o così forte e possente, da ordinare e disporre a suo modo le tendenze stesse cui si asservisce: tra la debolezza e fragilità della carne e la malvagità diabolica del volere vi sono sfumature infinite, ma l'una e l'altra non sono semplici tendenze, bensì volontà delle tendenze, volontà cattiva. - Del resto, se la tendenza individuale come tale sorge nel contrasto col puro volere, se in questo contrasto consiste la libertà del volere, abbandonarsi alla tendenza come tale non è semplicemente abbandonarsi, ma è volere abbandonarsi; è volontà della tendenza, non pura tendenza. Questa è la deduzione trascendentale della realtà della tentazione e della possibilità del male. — Ma il male non è solo possibilità, è terribile realtà, e realtà universale, come l' esperienza di tutti i luoghi e di tutti i tempi ci dimostra. S' impone, quindi, la domanda: perchè il male non è solo possibile, ma anche reale? Che non si possa volere il dovere senza, in pari tempo, *poter* volere le tendenze, è omai dimostrato e chiaro; ma perchè la volontà vuole di fatto le tendenze e non il dovere?

44. — Perchè il volere del dovere, cioè la volontà buona, si ponga veramente come tale, è asso-

lutamente necessario che prima essa sia, non solo potenzialmente, ma attualmente e di fatto, volere delle tendenze: perchè il bene sia, è necessario che prima e realmente sia il male. Il volere delle tendenze è il volere che, come asse e centro della vita, e di una vita - si badi - giunta a spiritualità, coscienza e riflessione, pone la natura, l' attività immediata, singola, particolare, l' impulso cieco, la bruta tendenza, ciò che lo spirito non riconosce come opera e creazione sua, ma che è dato e fatto della natura: è il volere libero, cioè l' Io = Io, che fa oggetto di sè il non volere, cioè l' altro dall' Io; è il volere dell' Io come volere dell' altro dall' Io; è l' Io nella forma dell' altro da sè, è la personalità come altro da sè medesima, come negazione di sè medesima. - Tale è la mostruosa contraddizione della volontà cattiva, che, appunto perchè intimamente contraddittoria, è destinata inevitabilmente ad annullarsi e svanire. Allorquando lo spirito riconosce che, nella forma in cui prima si era attuato, egli non era volere di sè, ma volere dell' altro da sè; non volere dello spirito, ma volere della natura; non volere della legge, ma volere dell' oggetto singolo ed immediato; non volere dell' universale, ma volere del particolare, e che, in quella forma egli non era sè, ma negazione di sè, allora soltanto si pone come Io, come Sè, come Persona assoluta. Il Sè non è concepibile se non come opposto dell' altro da sè, come posizione e negazione, insieme, dell' altro da sè come tale: solo ponendo e negando l' altro da sè come tale, lo spirito si pone come Sè; solo ponendosi e negandosi come male, si pone come bene. L' universale

realtà e necessità del male è condizione e fondamento dell' universale realtà e necessità del bene, e ne è, a sua volta, fondata e condizionata: il male è fondamento trascendentale della personalità, che è legge del mondo.

45. — E come il dovere non è nulla di empirico, ma è ciò che fonda l' esperienza come tale, e perciò stesso la trascende, come il volere del dovere o volere buono è superempirico e trascendentale, così superempirico e trascendentale è il volere cattivo. In nessun punto singolo e individuato dell' esperienza e della storia è possibile trovare l' origine del male, sia dell' individuo, sia dell' umanità, perchè l' esperienza o natura, nella sua immediatezza, è nient' altro che la natura sensibile, impulsiva, appetitiva dell' uomo: e la mera sensibilità, il mero impulso e appetito, come abbiamo visto, non è male, ma semplice tentazione al male. La natura tenta al male, non è male essa stessa. - E poichè il male è realtà universale, di cui l' origine non è indicabile in nessun punto dell' esperienza e della natura, resta che sia di origine superempirica e supernaturale. Il volere dell' uomo si è liberamente inclinato al male, ha liberamente voluto le tendenze invece del dovere: non queste o quelle tendenze *a*, *b*, *c*, individuate, singole, particolari, che, come tali, sono date dall' esperienza e dalla storia, ma la tendenza in generale, la tendenza come tendenza in generale, cioè l' egoismo e l' amor proprio. L' uomo nasce volendo l' amor proprio di contro al dovere, ed esplica questo volere malvagio volendo queste o quelle singole e partico-

lari tendenze, secondo le circostanze. Ma il volere di questa o quella tendenza è semplice caso particolare della generale disposizione dell' uomo a volere la tendenza di contro al dovere. - Questa disposizione dell' uomo è il male radicale, il cattivo cuore, la perversione della sua natura, che macchia l' innocenza dell' essere, e getta nel mondo il germe del peccato e dell' errore. Pure, essa è frutto di un atto della libera volontà dell' uomo, e poichè questa scelta non è empirica, ma condiziona l' esperienza, per il fatto che la supera e trascende, essa è superempirica o intelligibile: il male è il carattere intelligibile dell' uomo. Tutta la storia umana è lo svolgimento della lotta del volere buono contro il volere cattivo, del volere dello spirito contro il volere della natura; ma che il volere sia in principio radicalmente cattivo, questo è atto intelligibile e superempirico, essendo liberamente voluto dall' umanità prima di ogni singola e individuale esperienza. — E poichè il male è condizione e fondamento del bene, poichè il carattere intelligibile deve prima porsi come cattivo, affinchè, riconoscendosi e negandosi come tale, possa poi porsi come buono, l' uomo nasce malvagio, non per necessità cieca di natura, non per eredità di peccato, non per involontaria caduta, ma per un atto libero, e tuttavia dialetticamente necessario, del suo volere.

46. — Lo spirito giunge all' assoluta personalità, che è bontà, solo dopo essersi posto e negato come malvagità: solo quando il male è posto e negato, insieme, come tale, sfavilla nello spirito la luce del bene. - E poichè il male non è nulla di empirico,

ma supera e trascende l' empiria, la negazione del male non è nulla di empirico, ma supera e trascende anch' essa l' empiria: la liberazione e redenzione dal male viene dal di dentro e non dal di fuori, è opera dell' assoluta libertà dello spirito che conquista sè stesso, e non semplicemente della natura o delle circostanze storiche. Perciò essa appare allo spirito come trascendente la natura; e non essendo necessariamente prodotta da nessun atto individuale, e da nessuna serie di atti individuali come tali, appare come una grazia al di sopra di ogni merito. - E poichè il volere del dovere o volontà buona è possibile solo come negazione dialettica del volere della tendenza o volere cattivo, la bontà è possibile solo come lotta contro la malvagità, come negazione di essa, come redenzione dal male. Il bene, dunque, è essenzialmente processo di redenzione. E poichè chi opera la redenzione è lo spirito stesso, l' Io, che si annienta come altro da sè e si pone e conquista come Sè, la redenzione si configura come morte e come nascita: come morte al mondo e come nascita al sopramondo; come morte alla terra e come nascita al cielo; come nascita che, essendo nascita al vero Io, è rinascita. - E poichè, pur negandosi come volere dell' altro da sè, come volere cattivo, lo spirito non può non riconoscere che chi era cattivo era proprio lui, quel lui che ora è buono, egli imputa ed attribuisce a sè il suo volere cattivo, il male che ha fatto, e sente questo come male suo, come colpa, fallo, peccato. Sentire il male come peccato è porre il male come male, e perciò stesso superarlo, negarlo e porlo a morte: il rimorso, come negazione

del male e posizione del bene, è tutt' uno con la redenzione. Attraverso il rimorso e l' espiazione, attraverso la pena sentita e sperimentata come tale (come dolore meritato per una colpa), lo spirito si pone come volontà buona: il rimorso non è, dunque, un semplice riandare sul male passato e raddoppiarlo col dolore presente di averlo fatto, è nuova vita e nuova creazione che sorge sulla negazione del male e del peccato. In quest' atto unico e indivisibile, che è vita e morte in uno, morte del falso Io e nascita del vero Io, morte del vecchio Adamo e nascita del nuovo Cristo in noi, in questa suprema sintesi *a priori* pratica di opposti è la moralità: e poichè tra gli opposti non v' è termine medio, così dal male al bene non v' è passaggio lento, continuo, graduale, ma iato, salto, rivoluzione, conversione.

47. — Si progredisce nel male, si progredisce nel bene, ma dal male al bene non si passa; si salta. E chi opera la conversione è lo spirito, l' Io, che in sè è assoluta libertà, e tale deve e vuol' essere per sè, cioè tale vuol conoscersi, ed il male, ch' è volere, non dell' Io, ma della natura, non lo annienta definitivamente come tale, ma solo, per qualche tempo, lo raffrena e impedisce. — E poichè la moralità è redenzione dal male, il male è sempre presente allo spirito convertito alla bontà: questo si sente sempre tentato, e perciò stesso imperfetto; nulla gli garantisce che domani non ripiombi nel male da cui s' è redento; e la bontà di oggi, se gli fa sperare nella bontà di domani, non gliel' assicura in modo definitivo; il progresso continuo nel bene, se gli fa sperare nella persistenza del volere buono, non ne lo accerta in modo assoluto. Perciò la moralità è lotta e processo continuo, che non ha riposo. - E poichè il male è volere della tendenza individuale e sensibile come tale, e il mondo, considerato nella sua materialità, e quasi direi nei suoi elementi, non offre null' altro che tendenze, appetiti, impulsi sensibili e particolari, cioè tentazioni al male, il mondo è veramente Satana, il tentatore, e il male, che è volere delle tendenze, è volere del mondo e di Satana, ed è principe di questo mondo. Il dovere, invece, essendo funzione ed attività che fonda e pone il mondo, e però è superempirica e trascendentale, la volontà buona, che è volontà del dovere, non è volontà del mondo, considerato nella sua bruta materialità, ma volontà del sopramondo. Il regno del bene non è di questo mondo, e, pure attuandosi ogni momento nel mondo, infinitamente lo trascende. - Fondo ultimo della realtà è il cieco e tenebroso volere, l' illimitato poter essere, la pienezza inesauribile delle possibilità, che per ciò stesso nega ed esclude ogni esistenza concreta e particolare, e però è forza creatrice e distruttrice insieme, essere che è non-essere. Il male è questo fondo ultimo, non per sè preso, ma in quanto oggetto di chiaro e conscio volere. Esso non è, dunque, nè semplice creatura, nè principio eterno ed increato, ma principio divenuto, che presuppone le creature pel fatto stesso di negarle e distruggerle: è l' eterna fame della realtà che più divora e più è famelica, e negando ogni singola creatura, in quanto chiude e limita in sè la forza creatrice primordiale, è forza distruttrice per ec-

cellenza. Così, mentre il bene è negazione che è conservazione e superamento, cioè progresso, il male è negazione che è distruzione e annullamento, cioè antiprogresso. — Pure, poichè la creazione non ha vera realtà finchè ognuna delle possibilità sue nemiche non è stata sperimentata e negata come tale, il male è l'eccitatore della creazione, il principio motore della storia: Satana è servo e messaggero di Dio.

48. — Volere buono è il volere del dovere sentito e sperimentato come dovere, come ideale, come trascendente. Ma la ripetizione e la continuità rendono l' attività morale più facile e sicura, sviluppando nell' anima la tendenza al volere buono, all' azione morale. Così l' abitudine trasforma in inclinazione involontaria la volontà del dovere, e fa nascere i costumi, la moralità, la virtù. Questa prima è sforzo e fatica, poi, con la sola ripetizione, diviene desiderio, tendenza, inclinazione. L'ideale o dovere tende così a discendere sempre più nel volere, l' intervallo fra i due tende a diminuire sempre più, ma questo stato, che è quello dell'innocenza, della santità, dell' Amore, è un limite ideale, raggiungibile solo all' infinito, poichè, se il dovere non è sentito come tale, come trascendente, dal volere, questo non è più volere buono. - Se questo limite fosse raggiunto, lo spirito sarebbe attività pura senza sforzo, e la personalità perirebbe. Nella pura passione il soggetto che la prova è tutto fuori di sè, tutto nell' oggetto, e perciò non conosce, nè distingue ancora sè stesso. Nella pura azione, per la ragione opposta, il soggetto è tutto fuori di sè, tutto nell'effetto, e perciò non conosce, nè

distingue più sè stesso. La coscienza e la scienza si fondano nella distinzione di oggetto e soggetto, che ha luogo solo col porsi dello spirito come dovere. - Solo nella lotta fra dovere e passione è la soggettività. - Nell' istinto bruto legge e tendenza, fine dell' atto e atto, pensiero e spontaneità coincidono pienamente: è la natura, immediazione di reale e ideale, pensiero concreto, dove l' intelligenza è fusa con l' essere. La natura, dunque, è volontà immediata, istinto, Amore che desidera e possiede insieme. Il dovere stacca la legge dalla tendenza, l' universale dall' individuale. La ripetizione indefinita del volere buono tende a farli coincidere in una nuova identità, che ha in sè sciolta e vinta ogni opposizione. Limite ideale di questa indefinita approssimazione è l' Amore intellettuale dell' uomo per Dio, che poi è l' Amore che Dio stesso ha di sè, che è Dio stesso. Dall' Amore immediato che è la Natura all' Amore intellettuale che è Dio corrono gradi infiniti, potenze di una sola e medesima realtà: l' Io, identità di essere e pensiero, di azione e coscienza, di pratica e teoria, potenza di sè, in una parola Amore. L' Amore è, dunque, il principio e la fine, l' alfa e l' omega, la radice ed il fiore della scienza e della realtà (Ravaisson, *De l' habitude*).

Roma, gennaio-agosto del 1914.

DISCORSO

sul metodo e sul cominciamento della filosofia

I

Il metodo della filosofia

In uno scritto di recente pubblicazione, *Il metodo dell' immanenza* (nel volume *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina, 1913, pp. 259-300), il prof. Giovanni Gentile chiama giustamente *metodo trascendente* ogni concezione del metodo come un processo o strumento, apprendendo il quale e per mezzo del quale lo spirito è posto in grado di raggiungere e conquistare la verità. È di tutta evidenza che il metodo trascendente presuppone una filosofia trascendente, una filosofia, cioè, che stacchi il conoscere dall' essere, il sapere dalla verità, faccia dell' essere e della verità cose ed oggetti, esistenti in sè e per sè, prima, fuori e indipendentemente dal conoscere e dal sapere, e così dia luogo al problema: — in che modo il conoscere può raggiunger l' essere? in che modo il sapere può conquistare la

verità? e, raggiunti che siano l'essere e la verità, per mezzo di qual segno, in forza di quale criterio lo spirito si accorge di averli raggiunti? — D'altra parte, concepito il metodo come strumento, come metodo trascendente, è di tutta evidenza che esso non può condurre che ad una filosofia trascendente. Il metodo trascendente è, dunque, insieme ed in un atto solo, condizione di una filosofia trascendente e condizionato da essa; e fin da ora comincia a mostrarcisi la circolarità di metodo e filosofia, scoperta da Spinoza (*De intellectus emendatione*) e dimostrata da Hegel.

La contraddizione insita al metodo trascendente è rivelata chiaramente dal processo all'infinito, cui esso di necessità dà luogo, poichè che altro è il processo all'infinito se non la contraddizione non risoluta, ma indefinite volte posta come tale? Chi faccia dell'essere e della verità cose ed oggetti esistenti in sè e per sè, prima, fuori e senza il conoscere, e del conoscere un processo meramente soggettivo, che si esaurisce per intero nel copiare ed imitare l'essere e la verità già fatti e costituiti come tali, avrà bisogno di un metodo come di uno strumento, che metta il sapere in grado di afferrar l'essere e, afferratolo, lo renda certo che esso è in suo potere. Ma questo metodo (che chiameremo A') non basta: è necessario un secondo metodo (che chiameremo A''), che ci serva di strumento per giudicare se il metodo A' ponga veramente il sapere in grado di afferrar l'essere e di giungere alla verità; ed a sua volta il metodo A'' avrà bisogno di un metodo A''', che ci serva di strumento per giudicare se il metodo A''

assolva veramente il còmpito suo, e così all'infinito. Staccato una volta l'essere dal conoscere, la verità dal sapere, l'oggetto dal soggetto, verità, essere, oggetto fuggono a passo a passo dinanzi al conoscere, al sapere, al soggetto, perdendosi nella notte dell'inconoscibile; e la filosofia si dissolve nello scetticismo e nel fenomenismo.

Ogni metodo trascendente, svolto e perseguito con coerenza, conduce alla svalutazione ed all'annullamento di sè medesimo. Presupponendo l'essere e la verità come già dati prima, senza e fuori del conoscere, esso conduce necessariamente a fare di questo una cosa o processo, che, in quanto è fuori dell'essere e della verità, non ha nè essere, nè verità, è un fenomeno meramente soggettivo, un'apparenza ingannevole e fugace. Ridotto così il conoscere ad un'ombra vana senza soggetto, il metodo, che è lo strumento per mezzo del quale quest'ombra si sforza di giungere all'essere ed alla verità, si riduce addirittura all'apparenza di un'apparenza, al sogno di un'ombra, all'ombra di un arco, con cui l'ombra di un cacciatore caccia, non già l'ombra di una fiera, ma, in questo caso, una fiera di carne ed ossa, che perciò si ride delle ombre di freccia che le scaglia addosso il suo persecutore. Svolto logicamente, il metodo trascendente annulla sè stesso: la critica che ne abbiamo fatto è una critica non esterna, ma interna ad esso, è l'interna autocritica della sua nullità.

Questa critica colpisce anche alcune concezioni, affini a quella del metodo trascendente ed intrinsecamente assurde e nulle com'essa. Alla concezione del metodo trascendente si riduce, infatti, quella della

logica, come dottrina che insegna il retto uso della ragione: come se, per apprendere rettamente una dottrina che insegni il retto uso della ragione, non fosse già necessario usare rettamente della propria ragione! Alla concezione del metodo trascendente si riduce anche quella, confusamente abbozzata da Kant, ma svolta sino alla mostruosità dai neo-kantiani, di una critica della ragion pura, o teoria della conoscenza, o gnoseologia, che non è essa stessa l'organo della conoscenza scientifica, ma tratta, studia ed esamina l'organo di questa conoscenza, e fissa i limiti dell'uso legittimo di esso, prima che lo si adoperi in qualsiasi concreta ricerca scientifica. Al qual proposito Hegel eccellentemente obbiettava che l'indagine del conoscere non può aver luogo in altro modo che conoscendo, poichè indagare il cosiddetto strumento del conoscere non è altro che conoscerlo. Voler, dunque, conoscere prima di conoscere è proposito assurdo, come quello di quel tale Scolastico che voleva imparare a nuotare prima di gettarsi in acqua (*Enciclopedia*, § 10).

Al metodo della trascendenza bisogna sostituire, dunque, quello che il Gentile chiama giustamente il metodo dell'immanenza. Il metodo dell'immanenza è condizione e condizionato, insieme ed in un atto solo, della filosofia dell'immanenza; e la filosofia dell'immanenza, al contrario della filosofia della trascendenza, non fa dell'essere qualche cosa che esista in sè e per sè, prima, fuori e senza il conoscere, ed al quale sia indifferente l'esser conosciuto o no: per essa, l'essere è nient'altro che l'intuizione, la rappresentazione, l'immagine qualificata esistente da un

atto assolutamente libero ed incondizionato dello spirito. In questa concezione l'essere fa tutt'una cosa con l'immagine qualificata esistente, col giudizio esistenziale, col prodotto dell'attività storicizzante dello spirito: l'essere ed il giudizio sull'essere, l'essere ed il conoscere, la verità ed il sapere, l'oggetto ed il soggetto coincidono così pienamente. È una sola e medesima intelligenza quella che opera ed insieme ed in un atto solo intuisce la sua opera, e, dunque, è reale ed ideale: l'unità di questi due fattori è identità, ma poichè questa unità non è unità di due nozioni astratte nel sapere, ma, per l'appunto, unità di essere e sapere, di reale e ideale, questa identità è sintesi di diversi o distinti. Questa unità identica e sintetica, insieme ed in un atto solo, è autocoscienza, auto-intuizione, Io, poichè l'Io è nient'altro che unità della molteplicità, e, veramente, non unità morta e immobile, ma atto vivente e concreto, che stringe nell'unità della sintesi una molteplicità di termini, percorrendo uno per uno questi termini, ponendosi intero in ciascuno, ma non esaurendosi in nessuno di essi, e così, di una bruta molteplicità, facendo una cosa od oggetto. Soggetto e oggetto son qui sinteticamente distinti ed uniti, e nell'oggetto il soggetto per la prima volta pone, realizza, conquista davvero sè medesimo: l'oggetto è creazione sua, è il prodotto suo, è il soggetto stesso posto dinanzi a sè medesimo, è l'autorivelazione del soggetto è il conoscersi o sapersi del soggetto, (cfr., per tutto ciò, il saggio precedente: *Etica e Gnoseologia*).

Mentre nella filosofia trascendente la verità è esterna al soggetto, ed anche quando questo l'ha

raggiunta, non è poi ben certo di averla raggiunta, sì che viene a possedere una verità che è tale in sè, ma non per lui, ed in ultima analisi verità e certezza rimangono perennemente disgiunte, nella filosofia trascendentale, invece, soggetto e oggetto sapere ed essere, certezza e verità sono sinteticamente uniti: il possesso della verità è tutt' una cosa con la certezza di essa, poichè vero è per il soggetto solo quello che egli pone come tale, ed il soggetto stesso non può porsi come soggetto, se non ponendo l' oggetto come oggetto ed insieme distinguendosene. Ed allora ogni metodo trascendente, ogni metodo-canone o strumento, che si proponga di condurre il soggetto, già posto come tale, alla verità, già esistente come tale, e di dargli un sicuro criterio del raggiunto possesso di questa, è per sempre annullato. Nell' atto del pensiero giudicante, nell' atto vivente, concreto, reale del pensiero esistenzializzante, nascono a un parto solo, come termini distinti ed uniti, soggetto ed oggetto, certezza e verità: e il solo metodo per giungere alla certezza ed alla verità è pensare realmente e concretamente. Il metodo dell' immanenza fa, dunque, tutt' una cosa con la filosofia dell' immanenza, la quale non riconosce nè essere, nè pensiero al di fuori dell' atto vivente e concreto del pensiero pensante; esso è nient' altro che l' atto stesso del pensiero che pensa, e la circolarità dinanzi avvertita di metodo e filosofia si risolve nella loro completa coincidenza e identità.

E soltanto la teoria gnoseologica, brevemente abbozzata di sopra, può mettere veramente fuori contestazione l' identità spinoziano-hegeliana di metodo e filosofia. Il metodo cessa di essere canone, strumento, propedeutica alla filosofia; la logica cessa di essere organo (come per i Peripatetici o come per gli Stoici) della filosofia: entrambi coincidono compiutamente con la filosofia. Il metodo di un pensatore è nient' altro che il suo sistema compiutamente spiegato; è la totalità del sapere, cioè il sistema stesso del sapere. Se il metodo, come lo definiva Hegel, è il concetto che concepisce sè stesso, è di tutta evidenza che esso non può non fare tutt' uno con la filosofia, se questa è, per l' appunto, niente altro che l' autocoscienza del concetto, la rivelazione che la realtà (cioè il concetto) fa di sè a sè stessa, la verità che, come ogni verità, conosce sè medesima (*Wissenschaft der Logik*, III, p. 341).

Identificato il metodo con la filosofia, non con la filosofia astratta e morta, ma con l' atto concreto del pensiero pensante, il metodo stesso acquista concretezza, vita, realtà, si tuffa nel fiume della storia, partecipa alle sue vicende. Se pensiero veramente concreto è solamente quello che contiene in sè, posto e negato come momento superato, ma, per ciò stesso, conservato e inverato, cioè disciolto come elemento in una sintesi superiore, il pensiero passato; se filosofia vivente e palpitante è solo quella che contiene in sè superata la filosofia passata; e se filosofia è metodo, metodo concreto, reale, vivente è solo quello che contiene in sè, come momenti superati, tutti i metodi passati, tutte le fasi traversate dal pensiero metodologico nel corso della sua storia.

È, dunque, inaccettabile l' opinione che lo spirito umano, pensando, applichi sempre uno stesso

metodo, agisca sempre secondo le stesse leggi, e che il progresso della filosofia consista solo nell' acquistare coscienza di quel metodo e di quelle leggi, ma questa coscienza non alteri, nè modifichi in nulla nè le leggi, nè il metodo. Già, innanzi tutto, è evidente che l'acquistata coscienza di un metodo, prima inconsciamente applicato, si riverbera sul metodo stesso, dandogli maggior sicurezza di sè e vigore. Ma questa dottrina è poi inaccettabile, perchè farebbe della conoscenza che lo spirito umano acquista di sè qualche cosa di affatto inutile per l' attività stessa produttiva dello spirito, onde non si vede perchè questo perderebbe il suo tempo a conoscersi. Ma, in realtà, lo spirito è spirito, cioè non cosa, ma attività, appunto in quanto, pur rivelandosi a sè stesso nel suo prodotto, che è l' oggetto, il sapere, la filosofia, il metodo, non resta fermo lì, ma trascende il suo prodotto, nega e risolve in sè l' oggetto in cui s' era rivelato, supera il sapere, la filosofia, il metodo, in cui s' era concretato in un dato momento della sua storia, assorbendoli come momenti di una sintesi superiore, e solo così si sviluppa e concresce su sè stesso, è autoarricchimento perpetuo.

La coincidenza di metodo e filosofia è, del resto, direttamente derivabile dalla stessa teoria hegeliana del metodo e della scienza. Perchè la scienza sia veramente tale, dice Hegel, dev' essere derivabile da un solo principio. E poichè senza necessità non c' è scienza, affinchè il metodo sia scientifico, il processo di derivazione della scienza dal principio dev' essere necessario. Scienza e necessità sono due nomi per una medesima cosa, meglio : per un medesimo processo. In questo processo tutto dev' essere

necessario : il cominciamento, il mezzo, il fine ; e ciò è possibile solo se questo processo necessario sia sviluppo. Svilupparsi è prodursi, generarsi, crearsi. Qui vi è un principio ed un fine, ed il fine è implicito come scopo nel principio ; se no, parlare di uno sviluppo di sè stesso non avrebbe senso. Questa implicazione del fine nel principio è la molla stessa dello sviluppo. Infatti, nel principio lo scopo è implicito e non esplicito, è in sè e non per sè, la sua esistenza è inadeguata alla sua essenza. Questa inadeguatezza è una contraddizione, che spinge a negare l' immediatezza del principio ed a passare a forme via via superiori, finchè non si giunga ad un' ultima forma, in cui l' esistenza e l' essenza, l' in sè ed il per sè, l' essere ed il conoscersi dello scopo pienamente coincidono, e che è il fine e la fine dello sviluppo. In questo processo le determinazioni del concetto si producono dall' essenza stessa del concetto, come epoche e fasi necessarie del suo processo, come gradi e momenti necessarii del suo sviluppo. Il fine del processo è il concetto pienamente conscio di sè : lo sviluppo del concetto o spirito termina nel concetto dello sviluppo o spirito, cioè nella conoscenza che il concetto o spirito assume di sè come essenzialmente sviluppo, processo, attività. Sviluppo o necessità: ecco la definizione del metodo secondo la filosofia hegeliana (Spaventa, *Logica e Metafisica*, ed. Gentile, pp. 153-9). Ma che altro è lo sviluppo necessario se non lo sviluppo del concetto, se non il concetto stesso o lo spirito in via di svilupparsi, di crearsi, di farsi, e, insomma, se non l' atto stesso concreto e reale del pensiero, cioè la filosofia in atto, concreta e reale ?

II.

Il cominciamento della filosofia

Ma se pensiero è metodo, se metodo è necessità, necessario dev' essere non solo la fine ed il mezzo, ma anche il cominciamento della filosofia. Il problema del metodo ci riconduce, così, al problema del cominciamento della filosofia : due problemi che, in realtà, ne fanno uno solo.

Come innanzi abbiamo visto, l' essere non esiste in sè e per sè, fuori, prima e senza il conoscere o sapere, ma con questo s' identifica, essendo nient' altro che l' immagine qualificata esistente, cioè sussunta sotto un predicato, fatta soggetto di un atto di giudizio. È possibile in logica astratta che ci sia un essere in sè, fuori, senza e prima del conoscere, ma poichè non ne sapremmo in nessun caso niente, per noi è come se non esistesse. Per noi, essere è solo quello che noi giudichiamo tale, solo il soggetto del nostro giudizio, solo l' *è* : per noi uomini, l' essere è l' *è*. Ma per pronunziare di un' intuizione o rappresentazione o immagine che essa è o esiste, e così, di semplice impressione soggettiva, farne una cosa od oggetto, è d' uopo che lo spirito cessi dal coincidere compiutamente con essa, dal far tutt' uno con essa, e si ponga invece al di sopra di essa. Finchè lo spirito coincide puramente e semplicemente con l' immagine, egli non può pronunziare di essa che esiste o non esiste : per pronunziare così, deve staccarsi dall' immagine, porsene al di sopra, e trasformare l' immagine in semplice elemento costitutivo o momento di un superiore atto di sintesi, che è l' atto del giudizio, in cui l' immagine è trasformata in soggetto, ed unita, ma, insieme, distinta, dal suo predicato. Lo spirito si pone come atto concreto e vivente di pensiero, come filosofia, come metodo, solo pronunziando delle immagini che esse esistono o non esistono (e così, di semplici immagini, trasformandole in cosmo, mondo, natura); ma, per pronunziare delle immagini che esse esistono, esso deve staccarsene e porsene al di sopra. Questo atto di liberazione dello spirito dalla servitù delle immagini è la condizione trascendentale della conoscenza, intesa questa come giudizio esistenziale. Quest' atto di liberazione non è conoscenza (poichè, anzi, ne è la condizione trascendentale), è attività o volontà. Ma non è volontà asservita ad un' immagine singola o a più immagini singole, non è volontà che si proponga degli scopi empirici, contingenti, particolari ; è volontà che, staccando lo spirito da tutte le immagini in quanto particolari e date, è atto d' infinita liberazione dello spirito ; è lo spirito in quanto si afferma come attività non legata a nulla di empirico, di contingente, di particolare, di dato; è lo spirito come assoluta intimità, soggettività, libertà, come infinita negatività del dato, come puro volere, come pura ed assoluta astrazione (cfr. il saggio precedente : *Etica e Gnoseologia*).

La filosofia, dunque, comincia con un atto di astrazione assoluta dalle immagini particolari in quanto date : e questo atto di assoluta astrazione da esse

è tutt' una cosa col pronunziare di esse che esistono o non esistono. *Filosofare è, dunque, astrarre assolutamente; astrarre assolutamente è filosofare o conoscere.* In quanto spirito conoscente, in quanto atto concreto e vivente di pensiero pensante, lo spirito è sempre astrazione assoluta. Non si può distinguere un' astrazione relativa da un' astrazione assoluta, una astrazione particolare da un' astrazione generale. Lo spirito può astrarre da una o più immagini particolari, solo perchè ha in sè la forza di astrarre da tutte le immagini particolari; se non avesse la forza di astrarre da tutte le immagini particolari, non potrebbe nemmeno astrarre da una sola di esse. E poichè ogni atto di conoscenza è atto di astrazione almeno da un' immagine particolare (in quanto è pronunziare di essa che esiste o non esiste), esso è per ciò stesso atto di astrazione assoluta, quindi filosofia, sia pure embrionale ed imperfetta.

In quanto condizione trascendentale del conoscere o filosofare è quest' atto di astrazione assoluta, in cui lo spirito si libera assolutamente dalla servitù del dato e rientra in sè stesso (ponendosi, insieme ed in un atto solo, al di sopra del dato), quest' atto pone lo spirito alla presenza *immediata* di sè stesso come attività assolutamente libera, soggettiva, universale: come atto immediato, esso è, dunque, atto d' intuizione. Ma in quanto è per quest' atto d' intuizione o d' assoluta astrazione che lo spirito si pone come filosofia o conoscenza o intelletto, essa non è intuizione sensibile del particolare, ma *intuizione intellettuale.* L' intuizione intellettuale (autointuizione o autocoscienza o Io), che ha scandalizzato tante anime timorate, è, dunque, il metodo della filosofia, è la filosofia stessa in atto, è il concetto concreto o spirito nel processo del suo sviluppo. E nessun filosofo, in quanto ha filosofato veramente e puramente, ha mai filosofato in altro modo che *intelligendo* ed intuendo la sua intellezione. Poichè tale è la natura dello spirito: di essere due volte, di essere potenza di sè, cioè di essere e di sapere di essere, di essere e d' intuire, di agire e di conoscere la sua azione; qui, $a = a^2$.

Con questa dottrina dell' atto di astrazione assoluta come cominciamento (e perciò stesso processo e fine) della filosofia, si sfugge felicemente al dilemma, in cui Sesto Empirico e tutti gli scettici dopo di lui pretesero di serrare la filosofia. Esso è il famoso dilemma del Primo o del cominciamento della scienza, che si può brevemente formulare così: — O la scienza si ferma ad un primo principio, che non ne ha al di sopra di sè nessun altro, ed allora questo primo principio è non provato, quindi non scientifico, e la scienza che si fonda sopra di esso è non provata, quindi, non veramente scienza nemmeno essa; — o quel primo principio A ne ha un altro A' al di sopra di sè, che lo prova, e A' un altro ancora A'', per mezzo del quale è provato a sua volta, e così via all' infinito, ed allora non v' è primo principio, e per ciò stesso manca alla scienza il fondamento sul quale assidersi. — Il dilemma può stringersi ancora più brevemente così: — o Primo, quindi non provato, e per ciò stesso non scientifico; o provato, quindi scientifico, ma non Primo. — (Spaventa, *Logica e Metafisica*, pp. 159-61). — Terribile di-

lemma, invero, che colpisce al cuore ogni dogmatismo, ogni filosofia, cioè, che faccia del conoscere o sapere un dato ultimo inesplicabile. Ma dilemma cui si sfugge, ponendo come Primo, cioè come condizione trascendentale della scienza, non già la scienza stessa sotto forma di principio scientifico, ma un atto di assoluta astrazione, cioè un atto di puro volere. Chi compie quest' atto, entra nel regno della scienza: chi non lo compie, ne resta fuori.

Non si può costringere nessuno a filosofare, perchè condizione del filosofare è un atto di libertà assoluta, con cui il soggetto empirico salta dal regno del dato in quello della creatività assoluta, dal regno della servitù empirica in quello della libertà assoluta, cessa di essere Io empirico per diventare Io puro o trascendentale. Nel regno della filosofia si entra con un *salto mortale*, come diceva Jacobi, con un atto di risoluzione assoluta, come diceva Hegel, con un postulato pratico, come diceva Fichte, cioè che il soggetto filosofante si annienti come Io empirico e si ponga come Io puro. Per chi non voglia o non possa compier quest' atto, la filosofia con tutte le sue dimostrazioni è un gergo privo di senso, ma per ciò appunto le sue obbiezioni non hanno il più piccolo valore. Il primo della filosofia non è, dunque, un principio, ma un atto, ed appunto perchè atto assoluto, cioè incondizionato, quindi negatività e libertà assolute, non ha nulla al di sopra di sè. Esso, quindi, è veramente quell' immediato che deve fondare la scienza o mediazione, quell' immediato mediato, o, meglio, mediante, senza di cui la scienza poggia sul vuoto. Appunto perchè la conoscenza o verità è il

libero prodotto dell' attività spirituale dell' uomo, è attività sintetica a priori, la verità non può essere dimostrata al soggetto dal di fuori, ma dev' essere creata dal di dentro, e chi è incapace di compiere quell' atto di libertà assoluta sarà sempre e irrimediabilmente sordo alla voce della verità. Ed è solo ponendosi come astrazione assoluta, come volere puro, che l' uomo si annulla come soggetto empirico e si pone come Io trascendentale, si annulla come soggetto opinante e si pone come soggetto conoscente, come unità di soggetto e oggetto.

Ma non bisogna concepire l' atto di astrazione assoluta come tale che, annullando tutto ciò che è dato empirico e contingente, c' introduce per ciò stesso nel regno della verità bella e fatta, che l' uomo deve solo rifare e, rifacendola, contemplare. Gli idealisti postkantiani, Fichte, Schelling, Hegel, intesero la cosa proprio così, cioè concepirono l' astrazione assoluta come atto che, facendo il vuoto nel soggetto empirico, e trasformandolo per ciò stesso in soggetto assoluto, lo pone in presenza di una verità già fatta, che egli deve solo rifare e contemplare: essi così ponevano implicitamente l' astrazione assoluta e la verità filosofica fuori della storia, fuori del divenire e del movimento, di cui facevano il regno della confusione e dell' errore, e venivano così implicitamente a negare ciò che fu la loro grande scoperta: che la verità è prodotto e creazione dello spirito, è lo spirito stesso in quanto processo di autorivelazione, è la teofania dello spirito.

Bisogna, invece, concepire l' astrazione assoluta, che apparentemente è fuori della storia, in modo

concreto e reale, il che è possibile solo tuffandola nel flusso della storia. Ponendosi come atto di astrazione assoluta, lo spirito annienta in sè tutto ciò che è empirico, contingente, particolare, distrugge così alla radice sè stesso in quanto attività e volontà legate all' empirico, al contingente ed al particolare. In altre parole, ponendosi come atto di astrazione assoluta, lo spirito annienta in sè alla radice tutto ciò che è immagine particolare ed attività legata all' immagine particolare, tutto ciò che è volere sensibile, naturale, utilitario, immediato. Il porsi dello spirito come astrazione assoluta, come volere puro, come attività, non incatenata ad un prodotto particolare, ma assolutamente produttiva, è il porsi dello spirito come assoluta soggettività, intimità, universalità, come creatività e produttività pura, come razionalità, in una parola come moralità. Ma veramente universale e morale non è già lo spirito che annulla tutto ciò che è dato puramente e semplicemente, producendo così in sè un vuoto pneumatico che nulla riempie. Lo spirito che si pone così come vuoto o nirvana non è lo spirito come attività pura, come pura creatività. Perchè sia tale, perchè sia veramente volere puro e universale, è necessario che esso neghi in sè tutto quello che è dato, tutto quello che è particolare ed empirico, ma, nello stesso tempo, lo disciolga, lo conservi, lo inveri come elemento di una sintesi superiore. Solo così lo spirito è attività, cioè creatività assoluta, cioè atto sintetico del molteplice, che non si esaurisce in nessun prodotto, ma, senza perderne nulla, di ogni prodotto fa il momento di una sintesi superiore.

In un determinato momento storico si pone come moralità, come volere puro, come assoluta astrazione, solo lo spirito che superi la moralità già data di quel determinato momento, la superi, dico, non già la neghi in sè, puramente e semplicemente. Facendo discendere in sè al grado di semplice momento la vita morale già data ai suoi tempi, egli, per ciò stesso, fa discendere al grado di semplice momento la conoscenza, la filosofia, il metodo condizionati da quella vita, creandone di nuovi e superiori. Il vero metodo e la vera filosofia di un determinato momento della storia dell' umanità sono quelli fondati da un atto di astrazione assoluta, cioè da un' esperienza morale, che contiene in sè, come momenti superati, le esperienze morali del passato. L' astrazione assoluta, che è il cominciamento della filosofia, è così da noi tuffata nel flusso della storia, è essa stessa la storia concreta e vivente, cioè il concrescere e l' arricchirsi dello spirito su sè stesso. Così, astrarre assolutamente dal dato, non è già produrre in sè il vuoto pneumatico, bensì, al contrario, è raggiungere l' assoluta pienezza, cioè creare in sè una vita che contenga, come momenti superati, tutte le esperienze di vita del passato, nessuna eccettuata.

Superiore, dunque, agli altri è quel metodo e quella filosofia, che sono condizionati trascendentalmente da un atto di astrazione assoluta o moralità assoluta, che contiene in sè, come momenti superati, le esperienze morali del passato. Così si spiega come ogni filosofo cominci a filosofare partendo da un problema tutto suo; il che a qualche dilettante ha fatto negare la necessità di un cominciamento asso-

luto in filosofia. Ma, in realtà, il cominciamento assoluto c'è sempre, ed è l'atto di astrazione assoluta dal dato, ma poichè il dato da cui si astrae cangia continuamente e progressivamente (progressivamente, perchè il dato, da cui un vero filosofo comincia a filosofare astraendo, contiene in sè, come momenti superati, tutti i dati del passato), le forme storiche del cominciamento della filosofia cangiano anch'esse continuamente e progressivamente (progressivamente, perchè il cominciamento della filosofia di un vero filosofo contiene in sè, come momenti superati, tutti i cominciamenti delle filosofie passate). E in conclusione, non c'è che un solo modo di cominciare a filosofare in guisa da contribuire al reale progresso ed arricchimento dello spirito, ed è di creare in sè un'esperienza morale, che contenga come momenti sciolti e superati tutte le esperienze morali del passato.

Roma, settembre 1914.

FINE

INDICE

PICCOLA

BIBLIOTECA DI SCIENZE MODERNE

Eleganti volumi in-12°.

1 **Zanotti-Bianco.** *In cielo.* Saggi di astronomia — 1897 . L. 2,50
2 **Cathrein.** *Il socialismo* — 4.a edizione, 1906 . . . » 2,—
3 **Brücke.** *Bellezza e difetti del corpo umano* — 2.a ed. 1907 » 2,50
4 **Sergi.** *Arii e Italici* — 1898 (esaurito).
5 **Rizzatti.** *Varietà di storia naturale* Con figure — 1901 . » 5,—
6 **Lombroso.** *Il problema della felicità* — 2.a edizione, 1907 » 3,—
7 **Morasso.** *Uomini e idee del domani* — 1898 (esaurito),
8 **Kautsky.** *Le dottrine economiche di C. Marx* — 1898 (sequestrato).
9 **Hugues.** *Oceanografia* — 1898 . . . . . » 3,50
10 **Frati.** *La donna italiana* — 1899 . . . . . » 2,—
11 **Zanotti-Bianco.** *Nel regno del sole* — 1899 . . » 2,50
12 **Troilo.** *Il misticismo moderno* — 1899 . . . . » 3,—
13 **Jerace.** *La ginnastica e l' arte greca.* Con figure — 1899 . » 3,—
14 **Revelli.** *Perchè si nasce maschi o femmine?* — 1899 . » 2,50
15 **Groppali.** *La genesi sociale del fenomeno scientifico* — 1899 » 2,50
16 **Vecchj e D'Adda.** *La marina contemporanea* — 1899 . » 5,—
17 **De Sanctis.** *I sogni* — 1899 . . . . . » 5,—
18 **De Lacy Evans.** *Come prolungare la vita* — 2.a ed. 1906 » 3,—
19 **Strafforello.** *Dopo la morte* — 2.a edizione, 1906 . . » 3,—
20 **Lassar-Cohn.** *La chimica nella vita quotidiana* — 2.a e. 1907 » 4,—
21 **Mach.** *Letture scientifiche popolari* — 1900 . . . » 3,50
22 **Antonini.** *I precursori di Lombroso.* Con figure — 1900 . » 2,50
23 **Trivero.** *La teoria dei bisogni* — 1900 . . . . » 2,50
24 **Vitali.** *Il rinascimento educativo* — 1900 . . . . » 2,—
25 **Disa.** *Le previsioni del tempo* — 1900 . . . . » 3,—
26 **Tarozzi.** *La virtù contemporanea* — 1900. . . . » 2,—
27 **Strafforello.** *La scienza ricreativa* — 1900 . . . » 3,—
28 **Sergi.** *Decadenza delle nazioni latine* — 1900 . . . » 4,—
29 **Masè-Dari.** *M. T. Cicerone e le sue idee economiche e sociali* » 4,—
30 **De Roberto.** *L'Arte* — 1901 . . . . . » 2,50
31 **Baccioni.** *La vigilanza igienica degli alimenti* — 1901 . » 4,—
32 **Marchesini.** *Il simbolismo* — 1901. . . . . » 3,50
33 **Naselli.** *Meteorologia nautica* — 1901 . . . . » 2,—
34 **Niceforo.** *Italiani del nord e italiani del sud* — 1901 . » 5,—
35 **Zoccoli.** *Federico Nietzche* — 2.a edizione, 1901 . . » 4,—
36 **Loria.** *Il capitalismo e la scienza* — 1901 (esaurito).
37 **Osborn.** *Dai greci a Darwin* — 1901 . . . . » 3,50
38 **Ciccotti.** *La guerra e la pace nel mondo antico* — 1901 . » 3,50
39 **Rasius.** *Diritti e doveri della critica* — 1901 . . . » 3,—
40 **Sergi.** *La psiche nei fenomeni della vita* — 1901 . . » 2,50
41 **Henle.** *La vita e la coscienza.* Con figure — 1902 . . » 3,—
42 **Baccioni.** *Nel regno del profumo.* Con figure — 1902 . » 2,50
43 **Strafforello.** *Il progresso della scienza* — 1902 . . » 3,—
44 **Minutilli.** *La Tripolitania.* — 2 a ediz. 1912 . . . » 5,—
45 **Maeterlink.** *La saggezza ed il destino* — 2.a ediz. 1910. » 3,50
46 **Molli.** *Le grandi vie di comunicazione* — 1902 . . » 4,—
47 **Vaccaro.** *La lotta per l' esistenza* — 3.a edizione, 1902 . » 3,—
48 **Grant Allen.** *La vita delle piante.* Con figure — 1901 . » 3,—
49 **Zini,** *Il pentimento e la morale ascetica* — 1902 . . » 3,—
50 **Materi.** *L' eloquenza forense* — 1902 . . . . » 2,—
51 **Morasso.** *L' imperialismo artistico* — 1903 . . . » 3,50
52 **Lombroso.** *I segni rivelatori della personalità* — 2.a ediz, 1913 » 3,—
53 **Oddi.** *Gli alimenti e la loro funzione* — 1902 . . . » 4,—
54 **Rossi.** *I suggestionatori e la folla* — 1902 . . . » 2,50
55 **Vaccai.** *Le feste di Roma antica* — 1902 . . . » 3,50

56 **Marchesini.** *Il dominio dello spirito* — 1902 . . . L. 3,50
57 **Sergi.** *Gli Arii in Europa e in Asia.* Con figure — 1903 » 3,50
58 **Zanotti-Bianco.** *Istorie di mondi* — 1903 . . . » 4,—
59 **Harnack.** *L'essenza del Cristianesimo* — 2.a edizione, 1908 » 4,—
60 **James.** *Gli ideali della vita* — 3.a edizione, 1912 . . » 3,—
61 **Baccioni.** *Dall'alchimia alla chimica.* Con figure — 1906 » 5,—
62 **Cappelletti.** *La leggenda Napoleonica* — (esaurito)
63 **Mach.** *Analisi delle sensazioni* — 1903 . . . . » 4,—
64 **Labanca.** *Gesù Cristo.* (esaurito)
65 **Anderson.** *Le civiltà estinte dall'Oriente* — 1903 . . » 3,—
66 **Cougnet.** *I piaceri della tavola.* Con figure — 1903 . . » 5,—
67 **Sighele.** *L'intelligenza della folla* — 1903 . . . » 2,50
68 **Hickson.** *La vita nei mari.* Con figure — 1903 . . » 2,50
69 **Costa.** *Il Buddha e la sua dottrina* (esaurito)
70 **Solerti.** *Le origini del melodramma* — 1903 . . . » 3,50
71 **Brofferio.** *Per lo spiritismo* — 3.a edizione, 1903 . . » 3,50
72 **Clodd.** *Storia dell'Alfabeto.* Con figure — 1903 . . » 3,—
73 **Del Lungo.** *Goethe e Helmholz* — 1903 . . . » 2,—
74 **Finot.** *La filosofia della longevità* — 1903 . . . » 3,50
75 **Alippi e Comanducci.** *La liquefaz. del gas e dell'aria* 1913 » 3,—
76 **Fraccaroli.** *L'irrazionale nella letteratura* — 1903 . . » 5,—
77 **Conn.** *Il meccanismo della vita* — 1903 . . . » 3,—
78 **Levi.** *Delitto e pena nel pensiero dei Greci* — 1903 . . » 3,50
79 **Del Cerro.** *Fra le quinte della Storia* — 1903 . . . » 4,—
80 **Viazzi.** *Psicologia dei sessi* — 1903 . . . . » 4,—
81 **Sergi.** *Evoluzione umana individuale e sociale* (esaurito)
82 **Clodd.** *L'uomo primitivo.* Con figure — 1904 . . . » 2,50
83 **Baldwin.** *L'intelligenza* — 2.a Ediz. 1912 . . . » 4,—
84 **Cappelletti.** *La Rivoluzione* — 1904 . . . . » 5,—
85 **Lombroso.** *La vita dei bambini.* Con figure — 1904 . . » 3,—
86 **Emerson.** *Uomini rappresentativi* — 1904 . . . » 3,50
87 **Moebius.** *Inferiorità mentale della donna* — 1904 . . » 2,50
88 **Gumplowicz.** *Il concetto sociologico dello Stato* — 1904 . » 3,50
89 **Agresti.** *La filosofia nella letteratura moderna* — 1904 . » 3,50
90 **Lombroso.** *I vantaggi della degenerazione.* Con figure — 1904 » 3,—
91 **Pegrassi.** *Le illusioni ottiche.* Con figure — 1904 . . » 2,50
92 **Morasso.** *La nuova arma (La macchina)* — 1905 . . . » 4,—
93 **Menger.** *Lo stato socialista* — 1905 . . . . » 4,—
94 **Canestrini.** *Gli amori degli animali.* Con figure — 1905 . » 3,50
95 **Rizzatti.** *Dalla pietra filosofare al radio.* Con fig. — 1905 » 3,50
96 **Carlyle.** *Passato e presente* 1905 . . . . . » 5,—
97 **Cougnet.** *Il ventre dei popoli* — 1905 . . . . » 5,—
98 **Bizzarri.** *La base fisica del male* — 1905 . . . » 2,50
99 **Cappelletti.** *Storie e leggende* — 1905 . . . . » 5,—
100 **Clodd.** *Storia della creazione.* Con figure — 1905 . . » 4,—
101 **Zanotti-Bianco.** *Astrologia ed astronomia* — 1905 . . » 3,50
102 **Hall.** *Il suolo* — 1905 . . . . . » 4,—
103 **Baratta.** *Curiosità Vinciane.* Con figure — 1905 . . » 3,—
104 **Fraccaroli.** *La questione della scuola* — 1905 . . » 3,—
105 **Evans.** *Lao-tse e il libro della via e della virtù* — 1905 . » 3,50
106 **Clodd.** *Miti e sogni* — 1905 . . . . . » 3,50
107 **Labanca.** *Il papato* — 1905 . . . . . » 5,—
108 **Villa.** *L'idealismo moderno* — 1905 . . . . » 5,—
109 **Fanciulli.** *L'individuo nei suoi rapporti sociali* — 1905 . » 3,—
110 **Duclaux.** *Igiene sociale* — 1905 . . . . . » 4,—
111 **Ravizza.** *Psicologia della lingua* — 1905 . . . » 3,—
112 **Clodd.** *Fiabe e filosofia primitiva* — 1906 . . . » 3,50
113 **Cappelletti.** *Principesse e grandi dame* — 1906 . . » 5,—
114 **Niceforo.** *Forza e ricchezza* — 1906 . . . . » 3,50
115 **Renda.** *Le passioni* — 1906 . . . . . » 2,50
116 **Romano.** *La psicologia pedagogica* — 1906 . . . » 4,—

117 **Rizzatti.** *Dal cielo alla terra* — 1906 . . . . L. 3,50
118 **Canestrini.** *Le società degli animali.* Con figure — 1906 » 3,—
119 **Tonnini.** *La spicologia della civiltà egizia.* Con fig. — 1906 » 5,—
120 **Ferrucci.** *Il traforo del Sempione e i passaggi alpini* . » 3,50
121 **Lombroso e Carrara.** *Nella penombra della civiltà* — 1906 » 3,—
122 **Sacchi.** *Istituzioni di scienza occulta* — 1906 . . . » 5,—
123 **Wilde.** *Intenzioni* — 1907 . . . . . » 5,—
124 **Loriga.** *La struttura e le funzioni del corpo umano* . » 3,50
125 **Baratono.** *Psicologia sperimentale* — 1906 . . . » 4,—
126 **Fanciulli.** *La coscienza estetica* — 1906 . . . . » 3,50
127 **Key.** *Il secolo dei fanciulli* — 1906 . . . . . » 3,50
128 **Cappelletti.** *Dal 2 Dicembre a Sedan* — 1907 . . » 5,—
129 **Zini.** *Giustizia* — 1907 . . . . . » 3,—
130 **Ballard.** *I miracoli dell'incredulità* — 1907 . . . » 4,—
131 **Limentani.** *La previsione dei fatti sociali* — 1907 . . » 5,—
132 **Conn.** *Il metodo dell'evoluzione.* Con figure — 1907 . . » 5,—
133 **Sergi.** *La Sardegna.* Con figure — 1907 . . . . » 3,—
134 **Lacey.** *Il Cristo storico* — 1907 . . . . . » 2,50
135 **Newman.** *Fede e Ragione* — 1907 . . . . . » 6,—
136 **De Lorenzo.** *Terra madre* — 1907 . . . . . » 3,—
137 **Bryce.** *Imperialismo romano e britannico* — 1907 . . » 5,—
138 **Lumbroso.** *Attraverso la rivoluzione e il primo impero* . » 5,—
139 **Wegener.** *Noi giovani!* — 3.a ed., 1914 . . . » 2,50
140 **Snyder.** *La nuova scienza* — 1907 . . . . . » 5,—
141-142 **Morselli.** *Psicologia e spiritismo.* Con figure — 1908 . » 15,—
143 **Alaleona.** *Storia dell'oratorio musicale* — 1908 . . » 6,—
144 **Bain.** *Scienza dell'educazione* — 1909 . . . . » 5,—
145 **Michels.** *Proletario e borghesia* — 1908 . . . . » 4,—
146 **Morasso.** *Domus Aurea* — 1908 . . . . . » 4,—
147 **Fournier d'Albe.** *La moderna teoria dell'elettricità* — 1908 » 4,—
148 **Carthy.** *Storia dell'Inghilterra nel secolo XIX* — 1908 . » 5,—
149 **Paulsen.** *Contro il clericalismo* — 1908 . . . . » 2,50
150 **Battaini.** *Lo Stato contro la Chiesa* — 1908 . . . » 4,—
151 **Ostwald.** *Come s'impara la chimica* — 2.a ed. 1913 . » 4,—
152 **Ostwald.** *Come si studiano i corpi* — 1908 . . . » 5,—
153 **Formichi.** *Salus populi.* Saggio di scienza politica — 1908 » 2,50
154 **Cappelletti.** *Da Ajaccio alla Beresina.* Con ritratti — 1908 » 5,—
155 **Zanotti-Bianco.** *Spazio e tempo.* Con figure — 1908 . » 4,—
156 **Key.** *L'amore e il matrimonio* — 1909 . . . . » 3,50
157 **Leland.** *La forza della volontà* — 1909 . . . . » 3,50
158 **Ferrari.** *I partiti politici della vita sociale* — 1909 . . » 2,50
159 **Mason.** *Le origini delle invenzioni.* Con figure — 1909 . » 6,—
160 **Forel.** *Etica sessuale* — 1909 . . . . . » 2,—
161 **Scott. Palmer.** *La Chiesa e l'uomo moderno* — 1909 . » 3,—
162 **Newman.** *Il papa, il Sillabo, e l'infallibilità papale* — 1909 » 4,—
163 **Marchesini.** *L'intolleranza e i suoi presupposti* — 1909 . » 3,50
164 **Silvagni.** *L'impero e le donne dei Cesari* — 1909 . . » 5,—
165 **Sighele.** *La coppia criminale.* Con figure — 1909 . . » 4,—
166 **Liesegang.** *Il Cinematografo* . . . . . » 5,—
167 **Schopenhauer.** *Aforismi sulla saggezza della vita* — 1909 » 3,—
168 **Carpenter.** *L'amore diventa maggiorenne* — 1909 . . » 3,—
169 **Canestrini.** *Le alleanze degli animali e delle piante* — 1909 » 3,—
170 **Bechterew.** *La suggestione* — 1909 . . . . » 3,50
171 **Kierkegaard.** *Il diario del seduttore* — 1910 . . » 3,50
172 **Renda.** *L'oblio* — 1910 . . . . . » 3,—
173 **De Sanctis.** *Per la scienza dell'antichità* — 1909 . . » 6,—
174 **Lombroso.** *Caratteri della femminilità.* Con fig. — 1909 . » 3,—
175 **Fichte.** *Lo stato secondo ragione* — 1910 . . . » 3,—
176 **Burckitt.** *Il vangelo e la sua storia* — 1910 . . . » 5,—
177 **Pistolesi.** *L'imitazione* — 1910 . . . . . » 3,—
178 **Carlyle.** *Lavora, non disperarti* — 1910 . . . . » 3,—

179 **Fournier d' Albe.** *L'immortalità* — 1910 . . . L. 5,—
180 **Chambers-Janni.** *La nostra vita dopo la morte* — 1910 » 4,—
181 **Clodd.** *I pionieri del' evoluzione* — 1910 . . . . » 4,—
182 **Torrefranca.** *La vita musicale dello spirito* — 1910 . » 6,—
183 **Labriola.** *Capitalismo* — 1910 . . . . . » 5,—
184 **Seeley.** *Ecce Homo* — 1910 . . . . . » 6,—
185 **Garello.** *Levjathan* — 1910 . . . . . » 5,—
186 **Cappelletti.** *La seconda restaurazione* — 1910 . . . » 6,—
187 **Pfleiderer.** *Religione e religioni* — 1910 . . . » 4,—
188 **Payson Call.** *Forza e riposo* — 1910 . . . . » 3,50
189 **Hibben.** *La logica di Hegel* — 1910 . . . . » 5,—
190 **Keller.** *Il mondo in cui vivo* — 1910 . . . . » 3,—
191 **Durell.** *La chiesa storica* — 1910 . . . . . » 5,—
192 **Payson Call.** *Vita naturale* — 1910 . . . . . » 2,50
193 **Ferrante Capetti.** *Reati e psicopatie sessuali* — 1910 . » 2,50
194 **Morrison.** *Gli Ebrei sotto la dominazione romana* — 1911 » 6,—
195 **Saitta.** *La scolastica del sec XVI e la politica dei gesuiti.* 1911 » 4,—
196 *Il programma dei modernisti* — 1911 . . . . . » 2,50
197 **Chilesotti.** *L' evoluzione della musica* — 1911 . . . » 3,—
198 **Huber.** *Morale dei gesuiti* — 1911 . . . . . » 7,—
199 **Wegener H..** *La prossima generazione* — 1911 . . . » 3,—
200 **Blavatsky.** *Introduzione alla teosofia* — 1911 . . . » 5,—
201 **Thomas.** *Sesso e società* — 1911 . . . . . » 5,—
202 **Cicognani.** *Il cantico dei cantici* — 1911. . . . . » 4,—
203 **Rossana.** *Sotto la ferula* — 1911 . . . . . » 4,—
204 **De Roberto.** *Renan* — 1911 . . . . . » 3,—
205 **Besant.** *Autobiografia* — 1912 . . . . . » 5,—
206 **Powell.** *Il cibo e la salute* — 1912 . . . . . » 4,—
207 **Giachetti.** *La fantasia* — 1912 . . . . . » 4,—
208 **Turchi.** *Storia delle religioni* — 1912 . . . . . » 6,—
209 **Somigli.** *La pesca marittima industriale* — 1912 . . . » 4,—
210 **Halevy.** *Vita di Federico Nietzsche* — 1912 . . . . » 5,—
211 **Troilo.** *Il positivismo* — 1912 . . . . . » 5,—
212 **Michels.** *I limiti della morte sessuale* — 1912 . . . . » 5,—
213 **Graziani.** *Teorie e fatti economici* — 1912 . . . . » 6,—
214 **Cappelletti.** *La Riforma* — 1912 . . . . . » 6,—
215 **Gallo.** *La guerra e la sua ragion sessuale* — 1912 . . . » 3,50
216 **Ramaciaraca.** *La respirazione e la salute* — 1913 . . » 2,50
217 **Carus.** *Il Buddismo e i suoi critici cristiani* — 1913 . . » 4,—
218 **Sergi.** *Le origini umane* — 1913 . . . . . » 3,50
219 **Rau.** *La crudeltà* — 1913 . . . . . » 3,50
220 **Artken.** *Le vie dell' anima* — 1913 . . . . . » 3,50
221 **Canestrini.** *Nel mondo dei parassiti* — 1913 . . . . » 3,50
222 **Avebury.** *Pace e felicità* — 1913 . . . . . » 3,50
223 **Rensi.** *Trascendenza* — 1914 . . . . . » 5,—
224 **Grew.** *Sviluppo di un pianeta* — 1914 . . . . . » 6,—
225 **Sergi.** *L' evoluzione organica e le origini umane* — 1914 . » 3,50
226 **Gallo.** *Il valore sociale dell' abbigliamento* — 1914 . . » 3,50
227 **Ramaciaraca.** Ata Yoga *L' arte di star bene* — 1914 . » 4,—
228 **Vercel ui.** *Unità di legge nei fenomeni vitali* — 1914 . » 2,50
229 **Cermani.** *La Ragioneria come scienza moderna* — 1914 . » 2,50
230 **Olgiati** *La filosofia di Enrico Bergson* — 1914 . . . » 4,—
231 **Demichelis.** *Il problema delle Scienze storiche* — 1914 . » 5,—
232 **Weininger.** *Intorno alle cose supreme* — 1914 . . . » 3,50
233 **Turchi.** *La Civiltà Bizantina* — 1915 . . . . . » 5,—
234 **Ferrabino.** *Kalypso* — 1914 . . . . . » 6,—
235 **Emery.** *La vita delle formiche* — 1914 . . . . . » 3,50
236 **Tilgher.** *Pragmatismo trascendentale* — 1915 . . . . » 5,—
237 **Höffding.** *Compendio di storia della filosofia moderna* — 1915 » 5,—

N. B. — *I volumi di questa serie esistono pure elegantemente legati in tela con fregi artistici, con* **una lira** *d' aumento sul prezzo indicato.*

179 **Fournier d' Albe.** *L'immortalità* — 1910 . . . L. 5,—
180 **Chambers-Janni.** *La nostra vita dopo la morte* — 1910 » 4,—
181 **Clodd.** *I pionieri del' evoluzione* — 1910 . . . » 4,—
182 **Torrefranca.** *La vita musicale dello spirito* — 1910 . » 6,—
183 **Labriola.** *Capitalismo* — 1910 . . . . . » 5,—
184 **Seeley.** *Ecce Homo* — 1910 . . . . . » 6,—
185 **Garello.** *Levjuthan* — 1910 . . . . . » 5,—
186 **Cappelletti.** *La seconda restaurazione* — 1910 . . . » 6,—
187 **Pfleiderer.** *Religione e religioni* — 1910 . . . » 4,—
188 **Payson Call.** *Forza e riposo* — 1910 . . . . » 3,50
189 **Hibben.** *La logica di Hegel* — 1910 . . . . » 5,—
190 **Keller.** *Il mondo in cui vivo* — 1910 . . . . » 3,—
191 **Durell.** *La chiesa storica* — 1910 . . . . . » 5,—
192 **Payson Call.** *Vita naturale* — 1910 . . . . . » 2,50
193 **Ferrante Capetti.** *Reati e psicopatie sessuali* — 1910 . » 2,50
194 **Morrison.** *Gli Ebrei sotto la dominazione romana* — 1911 » 6,—
195 **Saitta.** *La scolastica del sec XVI e la politica dei gesuiti.* 1911 » 4,—
196 *Il programma dei modernisti* — 1911 . . . . . » 2,50
197 **Chilesotti.** *L' evoluzione della musica* — 1911 . . . » 3,—
198 **Huber.** *Morale dei gesuiti* — 1911 . . . . . » 7,—
199 **Wegener H.** *La prossima generazione* — 1911 . . . » 3,—
200 **Blavatsky.** *Introduzione alla teosofia* — 1911 . . . » 5,—
201 **Thomas.** *Sesso e società* — 1911 . . . . . » 5,—
202 **Cicognani.** *Il cantico dei cantici* — 1911. . . . . » 4,—
203 **Rossana.** *Sotto la ferula* — 1911 . . . . . » 4,—
204 **De Roberto.** *Renan* — 1911 . . . . . » 3,—
205 **Besant.** *Autobiografia* — 1912 . . . . . » 5,—
206 **Powell.** *Il cibo e la salute* — 1912 . . . . . » 4,—
207 **Giachetti.** *La fantasia* — 1912 . . . . . » 4,—
208 **Turchi.** *Storia delle religioni* — 1912 . . . . . » 6,—
209 **Somigli.** *La pesca marittima industriale* — 1912 . . . » 4,—
210 **Halevy.** *Vita di Federico Nietzsche* — 1912 . . . » 5,—
211 **Troilo.** *Il positivismo* — 1912 . . . . . » 5,—
212 **Michels.** *I limiti della morte sessuale* — 1912 . . . » 5,—
213 **Graziani.** *Teorie e fatti economici* — 1912 . . . » 6,—
214 **Cappelletti.** *La Riforma* — 1912 . . . . . » 6,—
215 **Gallo.** *La guerra e la sua ragion sessuale* — 1912 . . . » 3,50
216 **Ramaciaraca.** *La respirazione e la salute* — 1913 . . » 2,50
217 **Carus.** *Il Buddismo e i suoi critici cristiani* — 1913 . . » 4,—
218 **Sergi.** *Le origini umane* — 1913 . . . . . » 3,50
219 **Rau.** *La crudeltà* — 1913 . . . . . » 3,50
220 **Artken.** *Le vie dell' anima* — 1913 . . . . . » 3,50
221 **Canestrini.** *Nel mondo dei parassiti* — 1913 . . . . » 3,50
222 **Avebury.** *Pace e felicità* — 1913 . . . . . » 3,50
223 **Rensi.** *Trascendenza* — 1914 . . . . . » 5,—
224 **Grew.** *Sviluppo di un pianeta* — 1914 . . . . . » 6,—
225 **Sergi.** *L' evoluzione organica e le origini umane* — 1914 . » 3,50
226 **Gallo.** *Il valore sociale dell' abbigliamento* — 1914 . . » 3,50
227 **Ramaciaraca.** Ata Yoga *L' arte di star bene* — 1914 . » 4,—
228 **Vercel ni.** *Unità di legge nei fenomeni vitali* — 1914 . » 2,50
229 **Germani.** *La Ragioneria come scienza moderna* — 1914 . » 2,50
230 **Olgiati** *La filosofia di Enrico Bergson* — 1914 . . . » 4,—
231 **Demichelis.** *Il problema delle Scienze storiche* — 1914 . » 5,—
232 **Weininger.** *Intorno alle cose supreme* — 1914 . . . » 3,50
233 **Turchi.** *La Civiltà Bizantina* — 1915 . . . . . » 5,—
234 **Ferrabino.** *Kalypso* — 1914 . . . . . » 6,—
235 **Emery.** *La vita delle formiche* — 1914 . . . . . » 3,50
236 **Tilgher.** *Pragmatismo trascendentale* — 1915 . . . . » 5,—
237 **Höffding.** *Compendio di storia della filosofia moderna* — 1915 » 5,—

N. B. — *I volumi di questa serie esistono pure elegantemente legati in tela con fregi artistici, con* **una lira** *d' aumento sul prezzo indicato.*

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE

C28 (1149) 100M

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010685766

149.9 T456

Tilgher

Teoria del pragmatismo trascendentale